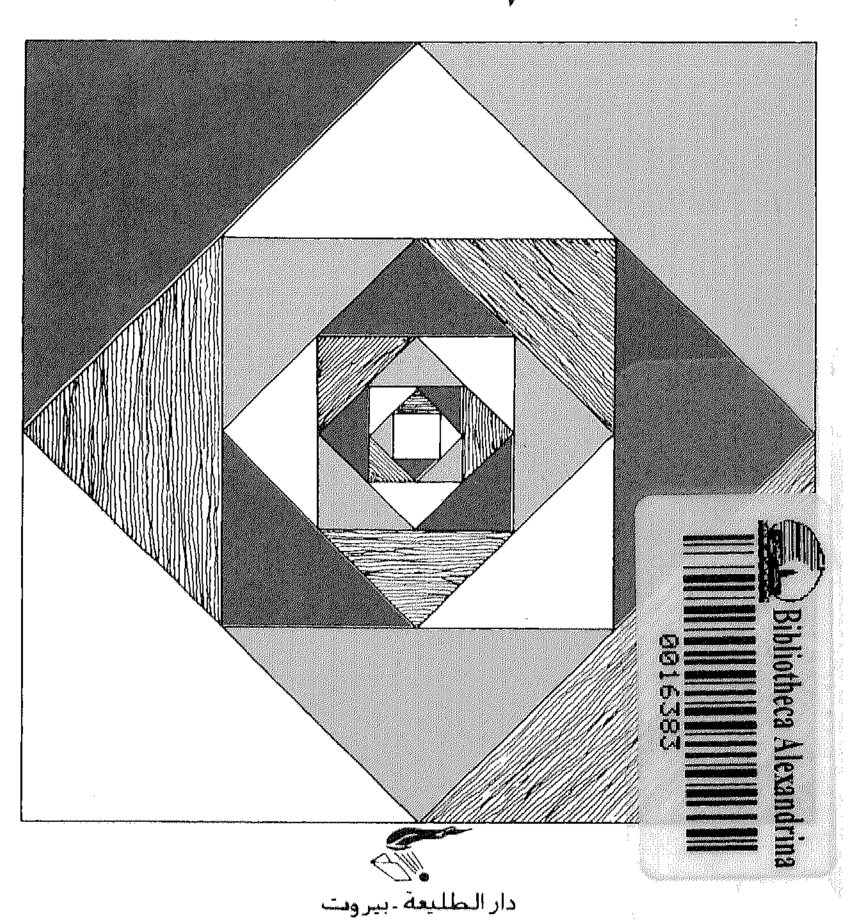
فلسفة

كمال عبد اللطيف

# قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة





دار الطليعة - بيروت



قراءات في

# الفلسفة العربية المعاصرة

## كتب أخرى للمؤلف:

- □ سلامة موسى وإشكالية النهضة، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٢.
- □ التأويل والمفارقة، نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧.
- □ مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٢.

كمال عبد اللطيف
شعبة الفلسفة - كلية الآداب
الرباط - المغرب

# قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

بيروت ـ لبنان
ص.ب. ١٨١٣ - ١١
تلفون ٣٠٩٤٧٠
٣١٤٦٥٩

الطبعة الأولى
كانون الثاني (يناير) ١٩٩٤

# مقدمـة

تتجه المحاولات التي يضمها هذا الكتـاب(*) نحو مجمـوعة من القضـايا الفلسفية التي تدور في فلك الفكر العربي المعاصر، وهي لا تروم التأريخ لهذه القضايا، قدر ما تحاول التفكير في أبرز الإشكالات التي بلورها درس الفلسفة في الفكر العربي المعاصر.

صحيح أنّ بعض الأبحاث يقارب إشكال البدايات والتأسيس، وبعضها الآخر يجادل في أنماط التأويـل التي أنجزهـا الفكر العـربي للتيارات الفلسفيـة الغربية، في عقود تاريخية منصرمة، إلاّ أنّ هذه المقاربات لا تتوخّى الإحـاطة التاريخية الجامعة، بل إنها تُوظِّف التّقصي التاريخي والتحليل النظري، لتتمكن من معاينة العوائق النظرية، التي تحُول دون رسوخ المغامرة الفلسفية المبدعة في مجال النظر العربي.

وإذا كنّا نعتقد أن المد الإيديولوجي القوي، الذي ملأ ساحة النظر الإنساني في زمن انتصار الأنساق الفلسفية والسياسية القطعية والكلية، قد حاصر نزعات التمرد الفلسفي الخلاق، فإن هناك اليوم مؤشّرات متعدِّدة تنبىء بإمكانية انتعاش القيم الفلسفية المناهضة للوثوقية والكلية، وهو ما يعني رد الإعتبار لقدرة العقل

(*) كتبت هذه الأبحاث في الفترة ما بين ١٩٨٥، ١٩٩٠ باستثناء البحث الثاني الذي حرّرناه في مطلع الثمانينات، وقد تمّت إعادة النظر في بعض فقراته قبل نشره في هذا المجموع، والمحاولة المتعلقة بتقديم ومناقشة كتـاب **العقل السيـاسي العربي** لـلأستاذ محمـد عابـد الجابري. وقد تم اعدادها سنة ١٩٩٣. ولا بد من الإشارة إلى أن هذه المقالات قدمت في صورة عروض وأبحاث في ندوات وملتقيات علمية.

البشري على مواصلة بنائه للأسئلة التي تُحفز على النظر، وتدعو إلى التفكير.

داخل هذا الإطار حاولنا في بعض أبحاث هذا الكتاب كشف بعض نقائض الفلسفة العربية المعاصرة، كما حاولنا إبراز المحدودية الفلسفية لبعض المحاولات التوفيقية المهادنة لأسئلة التاريخ والسياسة في حاضرنا.

وقد اعتمدت محاولاتنا على مجموعة من المسلمات التي نعتقد بنجاعتها النظرية، في مجال تدعيم القول الفلسفي الخلّاق. ولهذا دافعنا عن استقلالية النظر الفلسفي لمصلحة استراتيجية فكرية تنظر إلى الفلسفة باعتبارها فاعلية نظرية تعلو على كل رهان سياسي ظرفي، رغم وعينا بالترابط العميق الموجود بين الفلسفة والسياسة. كما أبرزنا أهمية الأفكار الفلسفية المتحررة والمفتوحة في تعميق النظر الإنساني وصياغة الرؤى التي تُسعف بالنَّظر السديد.

ولهذا كان هاجسنا المركزي في أغلب مقالات الكتاب، هو الدفاع عن قيم التأصيل الفلسفي. ذلك أنّ وعينا بالقصور التاريخي للنظر الفلسفي في الفكر العربي الإسلامي، هو الذي يدعونا إلى التفكير في سُبل تأسيس وإنشاء خطاب فلسفي عربي يساهم في تعميق مسار تاريخ الفلسفة.

ولا يكون التأصيل في نظرنا بالتحمُّس المنفعل لأطروحات ومفاهيم تاريخ الفلسفة، قدر ما يتأتّى بمباشرة حوار تاريخي ونقدي مع هذه المفاهيم والأطروحات، للتمكّن من صياغة نَظَر فلسفي متجاوب مع منجزات تاريخ الفلسفة، ومُطابق لمتطلبات حاضرنا ومستقبلنا.

وإذا كان درس الفلسفة العربية اليوم يعاني من عوائق وصعوبات نظرية وتاريخية لا حصر لها، فإنّه في الوقت نفسه يتّجه وسط هذه العوائق والصعوبات نحو بناء تاريخه الخاص، وذلك بصياغة أطروحات في باب الفلسفة السياسية والحضارية المطابقة لأحوالنا، كما يتّجه نحو الدفاع عن قيم العقلانية النقدية. ومن هنا ضرورة تعميق النظر في هذه المفاهيم والأطروحات، لتعميم وتعميق الخطاب الفلسفي العربي. ولن يتأتّى ذلك في نظرنا إلّا باستعمال مِبْضَع النقد، والإعلاء من شأن القيم الريبية، والإستفادة من الرأسمال الرمزي لمفهوم النّفي

الخلاق، لتتمكن الفلسفة من الحضور الفاعل في فكرنا، ونتمكن من صياغة قضايانا التاريخية بكثير من الدقّة والوضوح، ونستغني عن أشباه المشاكل التي تطفو فوق سطح ثقافتنا، وتُشوش على أساليب استدلالنا.

ونحن لا ندّعي في المحاولات المذكورة، أنّنا نمتلك أجوبة قاطعة عن الأسئلة التي أثرنا الجدل حولها، بل إنّنا نمتلك فقط شجاعة إبداء الرأي في هذه الأجوبة، لنتمكّن من المساهمة في ترسيخ قواعد الحوار العقلاني، بالصورة التي تُغني صيرورة الجدل الفلسفي، وتطوره في حقول معرفتنا المختلفة.

إنَّ نقد التراث، والدفاع عن قيم المعاصرة وإضفاء النسبية على مبتكرات تاريخ الفلسفة، وإعطاء الاعتبار الأول في التاريخ للإنسان والعقل، كلها قيمٌ نُقِرّ بحاجة عصرنا إليها، لكننا لا نعتقد في الوقت نفسه بوجودها التام والمكتمل في تاريخ الفلسفة، وفي تاريخ الصراع المجتمعي المتواصل، كما لا نعتقد بوجود اتفاق تام حولها. لهذا ندعو إلى بلورة حوارات مفتوحة في موضوعاتها، حتى نتمكن من بلوغ عتبة التأصيل الفلسفي، وفي هذا السياق بالذات تندرج محاولاتنا في هذا الكتاب، لعلّ وعسى أن تثمر حواراً يساهم في تطويرها، أو تثمر وضوحاً في المقاصد يُمكِّننا من تجاوزها..

# - ١ -
# في بدايات الفلسفة العربية المعاصرة

اهتمت أبحاث كثيرة بالتيارات الفكرية المتصارعة في مجال النظر العربي المعاصر، وتَمَّ التركيز في أغلب هذه الأبحاث على المستويات الإصلاحية، والمستويات الإيديولوجية. ومن النادر أن نعثر في هذه الأبحاث على أي متابعة لبدايات تشكّل الخطاب الفلسفي في الفكر المعاصر. قد تُبَرَّرُ هذه النُدرة بعامل غياب الأنساق الفلسفية من مجال الفكر العربي، كما قد تُبَرَّرُ بالإنقطاع الملحوظ للحضور الفلسفي المُبتَكِر، أو باعتبار أن الحضور الفلسفي في مجال النظر العربي لا يتجاوز نقل وترجمة بعض التيارات الفلسفية الغربية. ومع ذلك فإنّ كل الإعتبارات التي ذكرنا لا تعفينا من تسجيل التقصير الملحوظ في هذا الباب.

تتجه محاولتنا نحو المساهمة في بحث موضوع بدايات الفلسفة العربية المعاصرة، وهي محاولة تسلِّم بوجود مباحث وأطروحات ومفاهيم فلسفية، ظاهرة ومضمرة في الكتابة العربية، رغم غياب المدارس الفلسفية بمعناها المعروف في تاريخ الفلسفة، ورغم غياب الإبداع الفلسفي.

ولا بد من الإشارة في هذا التمهيد، إلى أنّنا لا نريد البحث في القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر على وجه الإطلاق، بل إنّنا نتّجه فقط صوب النصوص المنتجة في الحقبة التي اعتدنا تسميتها «بعصر النهضة»، أي النصوص التي أنتجت في الفترة الزمنية الممتدّة من منتصف القرن التاسع عشر إلى بدايات القرن العشرين.

فما هي طبيعة الحضور الفلسفي في الكتابة العربية المعاصرة؟ وبأي معنى

يمكننا أن نتحدث عن فلسفة وفيلسوف داخل دائرة الفكر الإصلاحي السائد في عصر النهضة؟

قبل محاولة إنشاء جواب على هذا السؤال، نريد الإنطلاق من الأوليات الآتية:

١ ـ قد يتضمن الإقرار بانتماء نص من نصوص خطابات النهضة العربية إلى دائرة القول الفلسفي نوعاً من المجازفة، ونحن لا نملك هنا إلاّ أن نجازف، وذلك لاعتقادنا بأن المحافظة على نموذج ثابت، واحد ووحيد للقول الفلسفي يرسخ فرضية قابلة للأخذ والرد. ومن هنا فإن بحثنا في الفلسفي في خطاب النهضة العربية، لا يروم فقط استحضار حدود ومجال ومستويات الفلسفي في الفكر العربي، بقدر ما يهمه أيضاً إعادة النظر في النماذج المعروفة للقول الفلسفي، وذلك بإبراز طبيعة الآداب الفلسفية التي سادت في محيط النظر العربي المعاصر.

فلا يمكن باسم فرضية مستقاة من صيرورة تاريخ الفلسفة، أن نرتب ونُصنِّف أنماطاً وحدوداً للقول الفلسفي، بدون أن نعيد التفكير فيها. فعندما تتوفّر معطيات تاريخية جديدة، يلزمنا أن نعيد النظر في القوالب والنماذج. ونحن نملك في سياق تاريخ الفلسفة كثيراً من الأمثلة التي تُدَعِّم هذا المسعى. فلا أحد من مؤرخي الفلسفي يخرج أدبيات فلسفة الأنوار من دائرة الإهتمامات الفلسفية، ولا أحد يستطيع اليوم بعد كل التحوّلات التي عرفها مفهوم الكتابة على وجه العموم، ومفهوم الكتابة في سياق الفلسفة المعاصرة على وجه الخصوص، الركون إلى نموذج مغلق ونهائي للقول الفلسفي[1].

---

(١) نحن نشير هنا بالضبط إلى التنوع الذي عرفه مجال البحث الفلسفي في الفكر الغربي المعاصر، وخاصة بعد المساهمات الفلسفية الكبرى لكلّ من ليفي ستروس وميشيل فوكو وغيرهما من أعلام الفلسفة المعاصرة، حيث يمكن ملاحظة الكيفية التي اتّسعت بها حدود الممارسة النظرية الفلسفية في أعمالهما، سواء في مستويات مجال البحث، أو في مستوى نمط الكتابة التي نظّمت هذه المستويات.

٢ ـ عندما نبحث في وضع نظام القول الفلسفي في كتابات المصلحين العرب المعاصرين، فإننا لا نروم مماثلة نظام الفلسفة في عصر النهضة الأوروبية بالمعطيات الفلسفية المتولّدة في الخطاب العربي المعاصر، فلا أهمية في نظرنا للقيام بمماثلة من هذا القبيل.

فقد كان للفلسفة في عصر النهضة الأوروبي، كما هو معروف، أسسها التاريخية، وقواعدها النظرية، ضمن صيرورة تاريخ الفلسفة، وتاريخ العلم، وتاريخ المجتمع. وحصل شأن آخر لمصير تاريخ الفلسفة في العالم العربي. **وستتيح لنا هذه المساهمة حصر مساحة وحجم الفلسفي في الفكر العربي المعاصر.**

٣ ـ لا يُمكن التفكير في الفلسفي في الفكر النهضوي دون استحضار الصعوبات والعوائق التي واجهت ووجّهت النظر العقلي، والنظر التأملي النقدي في تاريخ الإسلام. فمن المؤكّد أن اللحظة الزمنية المسماة «عصر النهضة»، تندرج في سياق زماني أوسع هو تاريخ الفكر العربي الإسلامي. ومعنى هذا أنّ كل حديث عن نظام القول الفلسفي في عصر النهضة يتطلّب استرجاع المنظومة المرجعية المؤسسة في فلك الفلسفة الإسلامية الوسيطية، في توجّهاتها الكبرى، ومفاهيمها ومصطلحاتها الرئيسية[1].

٤ ـ أما الأولية الرابعة، فهي عدم إغفال أهمية التحول التاريخي الذي عرفه العالم العربي، منذ نهاية القرن التاسع عشر، وذلك في إطار التحوّلات التي أفرزتها الهيمنة الإمبريالية في مختلف أصعدة الوجود التاريخي العربي. فقد توقف

---

(١) لقد حاولنا وضع وصياغة هذه الأولية، لنلحّ بواسطتها بالدرجة الأولى على عملية استرجاع المفهوم والمصطلح الفلسفي الإسلامي في كثير من الكتابات التي تبلورت في عصر النهضة العربية. فقد استعان المثقفون العرب المعاصرون بكثير من المفاهيم والصيغ التعبيرية المؤسَّسة في دائرة الفلسفة الإسلامية الوسيطية. ومن أجل الإطّلاع على عينة من هذا الاسترجاع يمكن الرجوع إلى دراسة مصطلحية اهتمّت برصد حضور المصطلح السياسي الوسيطي في الفكر العربي المعاصر: أحمد عبد السلام: **دراسات في مصطلح السياسة عند العرب**، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٨.

منذ ذلك الوقت النمو الذاتي لهذه المجتمعات، وانتقلت جوانب من المنظومة الفكرية الغربية إلى مجال النظر العربي، مما ترتب عنه ازدواجية ملحوظة في مجال الفكر، فأصبح الإنتاج النظري العربي على وجه العموم، محكوماً بمنظومتين مرجعيتين متناقضتين، منظومة تراثية وسيطية (المنظومة الإسلامية)، ومنظومة فكرية غربية (المنظومة الليبرالية)[1].

تقف الأوليات المذكورة وراء تصوّرنا لنسيج الكتابة الفلسفية في خطاب النهضة العربية، ذلك أننا لا نستطيع أن نتقدم في فهم آلية الفكر الفلسفي العربي المعاصر، **دون ربطه بصيرورة التاريخ العربي المعاصر،** في مستوياته التاريخية والنظرية المختلفة، **ودون مساءلته في ضوء أسئلة وإشكالات تاريخ الفلسفة.**

انطلاقاً مما سبق، نتساءل مرة أخرى، كيف تشكّلت بدايات الفلسفة في الكتابة العربية المعاصرة؟

سنحاول الجواب عن هذا السؤال من خلال عرض وتحليل المحاور الآتية:

١ ـ في مرجعيات فلسفة النهضة العربية.
٢ ـ الفلسفة، السياسة: حدود ومستويات.
٣ ـ الكاتب الفيلسوف.

### ١ ـ في مرجعيات فلسفة النهضة العربية

أمران تحكّما وما زالا يتحكمان إلى يومنا هذا في خطاب الفلسفة في الوطن العربي: أولهما حمولة تاريخ الفلسفة، وثانيهما الموروث الفلسفي الإسلامي،

---

(١) راجع توضيحات نقدية عن هذه المسألة في كتابنا التأويل والمفارقة، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧، ص ٩، ٤٩.

بالإضافة إلى الأطر التاريخية والمعرفية العامة. وبين المحدد الأول والثاني، وفي سياق المجرى التاريخي الذي يؤطر اللحظة العربية المسماة عصر النهضة، استقرت عادة إنتاج القول الفلسفي محددة نمطها الفكري الخاص والمتميز.

وإذا كان التقاطع التاريخي الوسيطي، بين الفلسفة اليونانية ومجال النظر الإسلامي، قد أنتج الفلسفة الإسلامية الوسيطية، بكل ما لها وما عليها[1]، فإن التقاطع التاريخي العنيف الذي حصل في العالم العربي ضمن محددات تاريخية جديدة مخالفة لعصورنا الوسطى، في نهاية القرن الماضي، أنتج بدوره ردود فعل فلسفية متعددة في الفكر العربي المعاصر، وقد اتّسمت ردود الفعل هذه بسمات غلب عليها طابع رجع الصدى، أكثر من طابع المشاركة الندية في الإبتكار، والمساهمة في إغناء تاريخ الفلسفة.

ودون أن ندخل في استعراض مفصل لكل النتائج التي ترتّبت عن انتقال لحظة من صيرورة تاريخ الفلسفة، إلى مجال الفكر العربي المعاصر، نشير إلى مسألة أساسية، توضّح خصوصية الحضور الفلسفي في كتابات عصر النهضة، وذلك بحكم المُوَجِّهات التاريخية، والمنظومات النظرية المرجعية المؤطرة لهذا الحضور. يتعلّق الأمر بعدم وجود أنساق فلسفية بالمعنى التقليدي الذي تحدده عادة مصطلحات من قبيل «نسق فلسفي»، «تيار فلسفي»، «مذهب فلسفي». فلم تنتج النهضة العربية مدارس فلسفية، من قبيل الديكارتية، والكانطية. لقد أدّت المثاقفة العسيرة الحاصلة بين المشرق العربي والغرب الأوروبي، في مرحلته الاستعمارية، في القرن الماضي وبدايات هذا القرن، إلى تعرف المثقفين العرب في مرحلة أولى على المنظومة الفلسفية الفرنسية، المؤطرة بالتوجّه الفكري العام لفلسفة الأنوار، ثم تعرفوا في مرحلة ثانية على الليبرالية الإنجليزية، والفلسفة الوضعية[2]. مما جعل الخطاب الفلسفي العربي يتّخذ طابعاً سياسياً تاريخياً،

(١) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، بيروت، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٤، ص ٢٢٠ - ٢٥٢.

(٢) نعتمد في ترتيبنا لأهم التيارات الفلسفية التي انتقلت إلى الفكر العربي في عصر النهضة على تَقَصٍّ لأهم الإشارات التي عثرنا عليها في النصوص النهضوية الأولى التي اعتنت بشكل أو بآخر بالفلسفة، بنصوصها ورموزها وقضاياها.

بدون أن يتمكن من صياغة أبنية في فلسفة السياسة. فسادت النزعات الليبرالية الداعية إلى الحرية، والتقدم، والنزعات الوضعية المواكبة لطموحات العلم، والمتحمّسة لدعاويه، حيث وظفت الأبعاد الإيديولوجية للتوجه الوضعي بدون أدنى اهتمام جدي بأبعاده الأخرى[1].

ولا تعني السيادة هنا الانتشار والتغلغل والمساهمة في توجيه التاريخ، إنها تعني بالدرجة الأولى تعرف النخبة المثقفة في العالم العربي على هذه التيارات والمدارس الفلسفية، ومحاولة نقلها بواسطة الترجمة والتأويل، من أجل توظيفها في أفق التوجه الإصلاحي المهيمن على الفكر العربي المعاصر.

ويستطيع المهتم بالنصوص ذات الصبغة الفلسفية في الفكر العربي، أن يلمس ثقل المنظومتين المرجعيتين الإسلامية والغربية، في صياغة منطوق الكتابة الفلسفية، كما يستطيع تبين الدور الذي لعبته المرجعية التاريخية، الناظمة للمنظومتين السابقتين، والمتمثّل في متطلبات زمن التأخر العربي الشامل في تلوين الترجمة والتأويل، وفي توجيه الكتابة الفلسفية نحو قضايا ذات صبغة تاريخية، سياسية محددة.

لم تكن إذن عملية تكوُّن النص الفلسفي في الكتابة العربية المعاصرة، مجرد عملية نظرية مدعَّمة بمرجعية مزدوجة، وسياق تاريخي معين، بقدر ما كانت عملية معقدة ومركبة. لقد عاصرت هذه العملية زمناً اندثرت فيه أصول الدرس الفلسفي الإسلامي، بل اندثرت فيه كل أشكال الإجتهاد التاريخية المتولدة في العصر الوسيط الإسلامي. وعاصرت في الوقت نفسه مرحلة من مراحل تاريخ الفلسفة، أنتجت فيه الفلسفة الأوروبية نزعات ومذاهب فلسفية، مرتبطة بصيرورة تاريخية معرفية، تميّزت أساساً بمنعطفها الإمبريالي، وبكل متطلبات هذا

---

(١) تتجلى هذه المسألة بشكلٍ خاص في كتابة فرح أنطون، وخاصة في بعض ردوده على محمد عبده أثناء السجال الذي دار بينهما حول مسألة «الإضطهاد في الإسلام والمسيحية» وذلك على صفحات مجلتي **الجامعة** و **المنار**.. ويمكن الرجوع إلى هذه الردود في الجزء الثاني من **الأعمال الكاملة** لفرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨١، ص ٩٧ وما بعدها.

المنعطف التاريخية والفكرية. مما أنتج في نهاية التحليل كتابة فلسفية ملكت من الخصوصيات ما جعلها تتأرجح بين دوائر معرفية متعددة، ودوائر عقائدية تاريخية متناقضة، وأزمنة متباعدة في الزمان والمكان[1]. فهل نستطيع إبراز حدود ومستويات هذه الكتابة؟

## ٢ ـ الفلسفة السياسية: حدود ومستويات

تسمح لنا مراجعة النصوص الفكرية النهضوية، بالتأكد من غياب الحديث الفلسفي في صورته التي رسّخها تاريخ الفلسفة إلى حدود القرن الثامن عشر. فنحن لا نعثر في هذه الكتابة على حديث فلسفي نسقي منتج أو معدِّل أو مطوِّر للمشكلات الميتافيزيقية الأساسية في تاريخ الفلسفة، كما أننا لا نستطيع أن نتبين في النصوص المكتوبة في الفترة موضوع هذه المساهمة، أي محاورة جدية لتاريخ الفلسفة. ففي النصوص التي نعترف لها بالطابع الفلسفي نواجه كثيراً من البياضات، كثيراً من الفراغ الفلسفي إذا صحّ هذا التعبير. إلّا أنَّ هذا الفراغ لا يعني الغياب الكلّي لكل المعطيات الفكرية المرتبطة بالفلسفة وتاريخها.

فقد تبلورت في الكتابة العربية المعاصرة قضايا فلسفية أخرى تنتمي إلى دائرة الفلسفة السياسية. ومنذ بدايات تَشكُّل الوعي العربي المعاصر لاحظنا محاورة مستمرة للفلسفة السياسية الليبرالية، في أطروحاتها الكبرى، ومفاهيمها الرئيسية، كما لاحظنا المنحى التأويلي المتميز الذي اتّخذته هذه المحاورة في الفكر السياسي العربي المعاصر[2].

ونحن نفسِّر غياب النسقية الميتافيزيقية، وحضور نمط من الكتابة السياسية في الفكر العربي، بعامل هيمنة فلسفة الأنوار والفلسفة السياسية، والفلسفات التاريخية، على تاريخ الفلسفة، في المرحلة التي تمّت فيها عملية المثاقفة بين الفكر

---

(١) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**. الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨١، ص ٤١ ـ ٤٢.

(٢) **التأويل والمفارقة**، مرجع مذكور، ص ٣٧ ـ ٤٦.

العربي والفلسفة الغربية[١]، كما نفسّره بعامل سيادة التأخر والإستبداد في مستوى الواقع التاريخي المؤطّر لزمانية المثاقفة.

انتقلت إذن إلى مناخ الفكر العربي المعاصر بعض مفاهيم المعتقد السياسي الليبرالي (العقل، والحرية، والدستور، والمصلحة)[٢]. كما انتقل مفهوم التقدم الأنواري، وتمّ التعرف على العقلانية في صورتها الوضعية المتحمّسة للعلم التجريبي[٣]. ومن كل المصادر السابقة، صاغ بعض المثقّفين العرب ملامح رهيفة للقول الفلسفي في الفكر العربي، وقد تم ذلك في غياب كلّي لتقاليد الدرس الفلسفي من محيط الثقافة العربية. فلم تكن مثلاً في المجتمعات العربية آنذاك مدارس ولا جامعات ترعى أصول الفلسفة وتاريخها، بالإضافة إلى سيادة النصية الوثوقية في مجال الفكر، حيث كانت الأفكار السائدة تكتفي بنظم الموروث، ونقل القديم.

وما نريد أن نؤكد عليه هنا، هو هيمنة السياسي على كل مظاهر القول الفلسفي الأخرى في الكتابة العربية؛ فإذا كان القول الفلسفي يعلن حضوره في مظاهر قولية متعدّدة، ويغذي اهتمامات فكرية لا حصر لها، فإنه قد برز في الفكر العربي وبشكل واضح في مبحث السياسة والإصلاح السياسي.

لم تتمكن رسالة التوحيد لمحمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) من إنجاز مشروع علم كلام جديد في الكتابة العربية المعاصرة، ولم تتمكن ترجمة الشمّيل (١٨٥٠ - ١٩١٧) لمقالات بوخنر في فلسفة النشوء والارتقاء، ولا مواد مجلة المقتطف من دعم التوجه الفلسفي الوضعي في نظرية المعرفة[٤]. وذلك لأن نمو

(١) قد يكون من بين عوامل غياب المباحث الميتافيزيقية في الكتابة الفلسفية العربية الإنحسار الذي عرفته تلك المباحث في تاريخ الفلسفة الغربية نتيجة للإنتقادات التي وجهتها الفلسفة الوضعية، والفلسفة الماركسية، والفلسفات التحليلية للميتافيزيقا، ولكل المباحث التقليدية في تاريخ الفلسفة.

(٢) راجع فرح انطون، ابن رشد وفلسفته، مرجع مذكور، ص ١٤٤، ١٥٠.

(٣) انظر ملحق كتاب شبلي الشميل، فلسفة النشوء والارتقاء، مصر، ١٩١٠.

(٤) يمكن التأكد من صعوبة بناء «نظرية في المعرفة» عند شبلي الشميل من خلال مراجعة مقالة =

المعارف الفلسفية في تاريخ الفلسفة يؤطره التاريخ العام بصراعاته المختلفة، كما تؤطّره المعارف العلمية والثورات العلمية. ونظراً لغياب المباحث العلميـة من الثقافة العربية المعاصرة، نظراً واختباراً، فقد غـابت المباحث والتـأمّلات التي تدور في فلك الإبستمولوجيا.

ويمكن أن نشير أيضاً في السياق نفسه إلى أن الحديث عن الرشدية مع فرح أنطون ومحمد عبده[1]، والعناية اللاحقة بابن خلدون داخل الأزهر ثم داخل الجامعات العربية، لم يُولِّدا تجديداً في النـظر الفلسفي المُحقق والمؤطِّر لمصـادر وأصول الفلسفة الإسلامية الوسيطية[2]. وباستثنـاء الاهتمام الملحـوظ بالنص السياسي الليبرالي، والمفاهيم السياسية المحددة له، من قبيل التسامح، والحرية، والعلمانية، والتقدم[3]، تظل كل الإشارات الأخرى، المتعلقة بتاريخ الفلسفة، عبارة عن محاولات فريدة، محاولات لم تغتن في سياق تطوري لاحق، ولم تولِّد الإجتهاد الذي يُغْني النظر، ويساهم في تطوير تاريخ الفلسفة[4].

---

= «نظرية المعرفة لدى شبلي الشميل» لأحمد مـاضي، وهي منشورة في مجلة الفكـر العربي المعاصر، العدد ١٦/١٩٨١، ص ٨٨ ـ ٩٥.

(١) نقصد هنا بالذات كتاب فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، مرجع مذكور.

(٢) نلاحظ في فترة لاحقة اهتماماً مكثّفاً بالخلدونية في مستوى إعداد أطروحات أكاديمية حول المقدمة والتاريخ، ولهذه المسألة أكثر من دلالة.

(٣) يمكن العثور على صياغات مختلفة لهذه المفاهيم في النصوص الآتية:
- أديب إسحق، الكتابات السياسية والاجتماعية، جمع وتحقيق ناجي علوش، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٨.
- فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، مرجع مذكور.
- لطفي السيد، مبادىء في السياسة والأدب والاجتماع، القاهرة، دار الهلال، ١٩٦٣.
- عـلي عبد الـرازق، الإسلام وأصـول الحكم، بيروت، المؤسسـة العربيـة للدراسات والنشر، ١٩٧٢.
- سلامة موسى، مختارات سلامة موسى، بيروت، مكتبة المعارف، ط ٣، ١٩٧٤.

(٤) راجع متابعتنا لتطور استعمال مفهوم العلمانيـة في الخطاب السيـاسي العربي في التـأويل والمفارقة. مرجع مذكور، ص: ٧٧ ـ ١٠٨.

مسألة فلسفية أساسية هيمنت على نواحي القول الفلسفي الأخرى في الفكر العربي هي **المسألة السياسية**، رغم أن الكتابة العربية الناشئة داخل حدود هذه المسألة، لم تتمكّن من إدراك فعلها الذاتي بصورة نقدية.

لقد تشكّلت المسألة السياسية في الفكر العربي في دائرة الإصلاح السياسي، وداخل هذه الدائرة تمّ التسليم بأوليات السياسة الليبرالية، بدون أدنى مساءلة للمبادىء الكبرى الناظمة لأصولها الفلسفية. لقد تركّز البحث في الجانب العملي المتعلّق بالإصلاح السياسي، دون أن **تتاح للفكر فرصة إعادة إنتاج الأسس الفلسفية لليبرالية أو مجاوزتها**. وهذا هو السبب الذي جعل المفاهيم السياسية الموظّفة في خطاب النهضة العربية بدون فلسفة سياسية، أي بدون أدنى توسيع أو تعديل للأسس الفلسفية المُشكّلة للمعتقد الليبرالي.

نحن نستثني هنا المساهمة الأولية التي دشّنها علي عبد الرازق (١٨٨٨ - ١٩٦٦)، في باب البحث في **الإسلام وأصول الحكم**، ونوضح في الوقت نفسه كيف أن الفقر التاصيلي الذي يطبع الكتابة السياسية العربية لا ينفي عنها صفة إيجابية تتمثّل في كونها ساهمت في **بلورة لغة احتجاج جديدة في الخطاب العربي المعاصر**.

لقد ساهمت نصوص الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣) وفرح أنطون (١٨٧٤ - ١٩٢٢) وأديب إسحق (١٨٥٦ - ١٨٧١) ولطفي السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣) في صياغة أكثر من تأويل للمفاهيم السياسية الليبرالية. وإذا كنّا قد أشرنا إلى الطابع العلمي الذي اكتسبته هذه النصوص فإن مرد ذلك يعود إلى متطلبات أحوال الوقت، وشروط النظر المواكبة لهذه الأحوال، والمُساهِمة في تشكيل البنية النظرية لهذه النصوص[1]. فبواسطة هذه العوامل المشتركة نستطيع تفسير الانتقال من الفلسفة إلى السياسة، ومن **الفلسفة السياسية إلى الإصلاح السياسي**، وهو ما يعني تقلّص **عمليات التأمل، والتنظير، والمساءلة، ثم بناء**

---

(١) لا يعني الإقرار المذكور أننا نتصور علاقة حتمية وقارة بين التاريخ والنظر، بقدر ما يعني الإعتراف بتاريخية النظر، هذا الاعتراف الذي يسلم بمحايثة الأفكار للتاريخ، كما يسلم بتعقد مستويات العلاقة الكائنة والممكنة بين الأفكار والتاريخ.

الأنساق، وطغيان آليات الدعوة، ومقتضيات الإصلاح والتدبير العملي. وقد نتج عن الآليات المذكورة سيادة النقل والعرض، وتحويل المفاهيم إلى شعارات، فأثمرت السياسة في الخطاب العربي في نهاية المطاف التعليقات الإنتقائية، الشروح التبسيطية، والمماثلات العمياء، ثم المفارقات النظرية الكبرى[1].

هناك منزع آخر برز في الكتابة الفلسفية في عصر النهضة، وقد غذى وما زال يغذّي في نظرنا التأمّلات الفلسفية العربية إلى يومنا هذا، يتعلّق الأمر ببدايات فلسفة حضارية عربية. ويعود سبب بروز هذا المنزع إلى لحظة التاريخ الكبرى المؤطّرة لبنية الوعي العربي عموماً. فقد كان للإصطدام التاريخي الحضاري بين الغرب والشرق، بين أوروبا الإمبريالية والعالم العربي المستعمَر والتابع، تأثير رهيب على الحساسية والعقل، فنشأت مفاهيم الذات والهوية والأصالة، وكان لهذه النشأة بكل عنفوانها ورومانسيتها مبررات قوية في المجتمع العربي. فمقابل الشعور بالدونية أمام جبروت أوروبا الإمبريالية، تبلورت أزواج مفهومية حادة من قبيل الإسلام والنصرانية، التسامح والاضطهاد، التأخر والتقدم، الخرافة والعلم، القوة والضعف، الأصالة والمعاصرة.. ورغم أن أغلب الكتابات المنشأة في هذا الباب قد امتلأت بطغيان الحماسة التي لا تسعف بالتجريد النظري الشمولي والنقدي، فقد حاول أصحابها صياغة البيانات والنصوص المحرضة على الفعل. وقد كان وراء الفقر الفلسفي البارز في هذه النصوص معاداة أغلب منتجيها للفكر الفلسفي. نحن نشير هنا إلى بعض كتابات الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، المتعلقة بالرد على دعاوى بعض المستشرقين الذين تناولوا بعض مراحل أو مظاهر الفكر الإسلامي بالدراسة والتحليل[2]. ويمكن أن نضيف إلى كل ما سبق ملاحظة تتعلق بالحركات

---

(١) انظر علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥، ص: ٨٧ - ١٠٦.

(٢) تتضح هذه المسألة في نص الأفغاني رسالة الرد على الدهريين، ضمن مجموع الأعمال الكاملة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣، ص: ١٢٧ - ١٧٤. وكذلك رده الكامل على آرنست رينان، وهو تحت عنوان «الإسلام والعلم» وقد نشره محققاً علي شلش في مجلة الأزمنة، المجلد الأول - العدد السادس ١٩٨٧، ص ٦٣.

الاجتماعية والتربوية المهتمة بتحرر المرأة، وتطوير أساليب التعليم، وكذلك الحركات الأدبية واللغوية، فنحن نعتقد أن وراء أغلب الحركات المذكورة فلسفات معلنة أحياناً، ومضمرة أخرى[1]. ويمكننا أن نتبيّن في النصوص التي عبّرت عن هذه الحركات، اهتماماً **بأعلام الفلسفة الوضعية** من قبيل أوغست كونت، وهربرت سبنسر، كما يمكن أن نبيّن **إحالات إلى المرجعية الأنوارية، والمرجعية الإسلامية السنية**. إلاّ أنّ الأمر المؤكّد في هذا السياق هو أن الحركات التي ذكرنا **لم تعتن بالتأصيل الفلسفي**، وقد ساهمت فعلاً كحركات معتمدة على نصوص فلسفية مستعارة من القرن التاسع عشر، في مباشرة تأثير متفاوت القيمة في المجتمع العربي، لكنها **لم تتمكّن من ترسيخ قواعد القول الفلسفي في الكتابة العربية المعاصرة**.

يتّضح من كل ما سبق أن بؤرة القول الفلسفي في خطاب النهضة العربية، تركزت في المستوى السياسي، وبالضبط في **مستوى الدعوة السياسية والإصلاح السياسي**، وهو ما يعني الركون إلى **مقتضيات الممارسة السياسية**، والإهمال الواضح **لمتطلبات النظر**. قد يعلّل الأمر بكون النخبة المثقفة في العالم العربي، تعرّفت على الفلسفة السياسية الليبرالية في القرن التاسع عشر، وهو قرن لم يكن مهتماً بصياغة أصول وأسس هذه الفلسفة[2]، فقد ساهمت الفلسفات المتبلورة في القرن السابع عشر ـ الثامن عشر في بلورة هذه الأصول، وقد كانت التيارات السياسية الليبرالية السائدة في القرن التاسع عشر، تسلّم بتلك الأصول، وتحاول تطوير القضايا العملية والتطبيقية، في مجال الممارسة السياسية الفعلية، ومن هنا تأثّر الكتّاب العرب بالجوانب العملية في هذه الفلسفة. ولا شك أن لهذا التفسير قيمته في توضيح جانب من الشروط الموجّهة للكتابة السياسية في العالم العربي، إلاّ أنّه لا ينفي ولا يبعد الصبغة الازدواجية الانتقائية، والصبغة التبسيطية التي

(١) نحن هنا نشير إلى مسألة لم تنل بعد عناية من طرف المهتمين بالكتابة العربية المعاصرة، ويتعلق الأمر بمحاولة تركيب وإعادة بناء المبادىء الفلسفية التي تقف وراء الحركات التربوية، والإجتماعية، واللغوية في فكر النهضة العربية.

(٢) عبد الله العروي: **مفهوم الحرية**، مرجع مذكور، ص ٥٢.

اتّخذتها الفلسفة السياسية الليبرالية في النصّ السياسي العربي. وذلك في الوقت الذي كان فيه العقل العربي وما يزال في حاجة ماسة إلى التأصيل الفلسفي السياسي، التأصيل الذي يسعفه بالبحث في أصول القضايا وجذورها العميقة، ليتمكن من بناء النظر المناسب لمقاصده.

### ٣ ـ الكاتب الفيلسوف

هناك زاوية أخرى، تتيح لنا مقاربتها مزيداً من فهم مكانة الفلسفة في الكتابة العربية المعاصرة، وهي تتعلق بصورة الفيلسوف في الفكر العربي المعاصر.

للفيلسوف كما هو معروف وضع خاص ومتميز في تاريخ الفلسفة. ورغم صعوبة إنجاز صورة نهائية ومغلقة عن الفيلسوف من خلال مراجعة تاريخ الفلسفة، وخاصة بعد الوضع الخاص الذي عرفته هذه الصورة في القرن الثامن عشر ـ التاسع عشر، ثم في القرن العشرين، فإنّ هذه الصورة ظلّت متماسكة إلى حدود القرنين الأخيرين. وانطلاقاً من هذا التماسك المفترض والذي تُحَدَّد عناصره في المُفَكِّر المُنتج لمنظومة فكرية ذات أسس نظرية محددة، وجهاز مفاهيمي، وسلسلة من الافتراضات والعمليات العقلية البرهانية، انطلاقاً من هذا التصوّر سنحاول أن نفكر في صورة المشتغل بالنص الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة.

إنّنا لا نعثر على ما يماثل صورة أرسطو، وديكارت، وهوبز، وكانط، وهيغل، في دائرة المنتجين للفكر العربي المعاصر. فأغلب الذين اهتمّوا بالقول الفلسفي في الكتابة العربية منذ نهاية القرن الماضي، وإلى حدود منتصف هذا القرن، يندرج مجال اهتمامهم في دائرة الأدب، والصّحافة، والإصلاح السياسي، والتعليم. فالفيلسوف هنا مجرد أديب، صحفي، مصلح، ومعلم، وهو في نهاية التحليل مجرد كاتب[1].

---

(١) راجع دراسة هشام جعيط، «فلسفة التنوير والفكر العربي الإسلامي»، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ١٩٨٦/٣٧، ص ٢٠ ـ ٢٧.

فلم تتمكّن الشروط النظرية والتاريخية المؤطرة للإنتاج النظري في عصر النهضة، من توليد **النص الفلسفي العربي، الفاعل في تاريخ الفلسفة، والفيلسوف المنتج لبناء فلسفي، مستوعب ومطور لصيرورة نظام تاريخ الفلسفة.**

وتذكرنا صورة الكاتب الفيلسوف، نموذج المشتغل بمجال القول الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، بفلاسفة الأنوار الكتّاب. فقد أنتجت كتابات هؤلاء، نمطاً جديداً من القول الفلسفي، وهو نمط لم يشتغل بالموضوعات التقليدية في تاريخ الفلسفة، بل اتّجه نحو تدعيم ما يطور ويوسّع دائرة البحث الفلسفي. فقد ساهم فلاسفة الأنوار كما هو معروف في تدعيم الأنتربولوجيا السياسية التي بلورتها الفلسفة السياسية الحديثة، كما حاولوا في ضوء مقتضيات الصعود التاريخي للبرجوازية بلورة أطروحات متفائلة في مجال التاريخ، وذلك بدفاعهم عن **العقل، والتقدم، وتغنيهم بالمساواة والتسامح**. وقد مهّدت كتاباتهم بجانب عوامل أخرى سياسية وعلمية للفلسفة الوضعية والمنزع التاريخي في تاريخ الفلسفة، كما رسمت شخصياتهم الفلسفية **نموذجاً للفيلسوف الكاتب**.

الكاتب الفيلسوف هو نموذج للفيلسوف الجديد في القرن الثامن عشر: ڤولتير، ديدرو، روسو. ويماثل هذا الفيلسوف في الفكر العربي كتّاب من أمثال فرح أنطون، ولطفي السيد، وعلي عبد الرازق. وقد كان هؤلاء الكتّاب يستعيدون بعض مفاهيم **فلسفة الأنوار وبعض ملامح الفلسفة الوضعية**، من أجل محاولة تفسير مظاهر التأخّر العربي، الثقافية والسياسية ومحاولة إصلاحها. ومن المؤكّد أن قراءة هؤلاء الكتّاب للنص الأنواري، والنص السياسي الليبرالي، وتشبّع بعضهم ببعض مبادىء الفلسفة الوضعية، **لم تُنتج البناء النظري المطابق لتاريخه الذاتي**، ولم تتمكن **من نحت مفاهيم جديدة**، وظلّت في الأغلب الأعم: **مجرد رجع صدى**، شرحاً على الشرح، نسخاً لنموذج، وتبسيطاً لأصل. إلاّ أنّ هذه المسألة لا يجب أن تفهم في نظرنا في ذاتها، أو تُفهم باعتبارها قصوراً ذاتياً في الكاتب الفيلسوف، وفي النص الذي أنتجه، بل علينا محاولة فهمها عن طريق ربطها بشروطها العامة، الشروط التاريخية والنظرية التي واكبت عملية تولدها

العسير في الثقافة العربية.

* * *

أتاحت لنا المحاور السابقة، حصر مرجعيات القول الفلسفي في الكتابة العربية المعاصرة، كما أتاحت لنا معرفة المجال النظري الذي تمركز فيه هذا القول، حيث وضّحنا مستويات التداخل والتمايز بين الفلسفي والسياسي في خطاب النهضة، وحاولنا إبراز محدودية الحضور الفلسفي العربي في تاريخ الفلسفة في الزمن الذي اعتدنا تسميته «عصر النهضة».

فلم تشارك الكتابة العربية النهضويّة في التأصيل الفلسفي الخلّاق؛ لقد اكتفت النصوص المنتمية إلى دائرة القول الفلسفي السياسي باستدعاء أطروحات الليبرالية، ومفاهيمها دون أن تتمكّن من إخصابها بمحاورتها. ولم يتمكن الكاتب الداعية من قراءة تاريخ الفلسفة في ضوء المغايرة التاريخية، لم يمتلك فضيلة النظر، رغم امتلاكه في أغلب ما كتب لحماسة الداعية المتنوّر

# - ٢ -
# الفلسفة العربية المعاصرة
## - مسار وإشكال -

مقدمة:

إن عنوان هذا البحث: «الفلسفة العربية المعاصرة: مسار وإشكال» أوسع بكثير من محتوى وشكل هذه المساهمة. يعود سبب ذلك إلى أن الإحاطة بواقع ومعضلات الفكر الفلسفي العربي المعاصر، تتطلّب مجهودات جماعية، ومن هنا فإنّ هذه المحاولة لا تسعى إلى تحديد جوانب وأشكال الحضور الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، ولا إلى تقصيٍّ هذه الجوانب والأشكال في مستواهما التاريخي والنظري، بقدر ما ترمي إلى صياغة تأمّلات أولية حول وضعية الممارسة الفلسفية العربية المعاصرة، في علاقتها بأبرز التيارات الفلسفية الغربية.

تنطلق هذه التأملات من تحديد أولي لماهية الإنتاج النظري الفلسفي، كما تقتنع بتصوّر معين لتاريخية هذا الإنتاج.

فالممارسة النظرية الفلسفية تتحدد في نظرنا كمجهود فكري متميز بقضاياه، ومفاهيمه، وحقل تأملاته. وهو مجهود يضيف إلى المجهودات الفكرية البشرية الأخرى إطاراً لصياغة إشكاليات خاصة. وقد حدد هذا الإنتاج منذ بنائه لتاريخه، مجال التنظير الشمولي النقدي كطريق مُميّز لتاريخه وصيرورته.

الخطاب الفلسفي إذن لوغوس ذاته، بالإضافة إلى تفاعله الحتمي مع التاريخ. أمّا الخطاب الديني - وهو في نظرنا نقيض مباشر للخطاب الفلسفي -

فإنه بتأسيسه لشموليته على مبدأ الوحي، يلغي مبدأ إعادة الصياغة والبناء والتفاعل التاريخي، إلاّ في مستوى الشرح والتأويل، وذلك لأن بنية الوحي تقف خارج الزمان في الوقت الذي تُنظر فيه لما هو زماني.

لا يمكن أن تُفهم الممارسة الفلسفية في تقديرنا بمعزل عن التاريخ، عن الصراع التاريخي، المتنوّع والمتجدد. وهذا يعني أن الإجتماعي السياسي/ الفلسفي لا ينفصلان، إلاّ أنّ هذا التأكيد لا يعني أنهما يتماثلان. لقد أصبح من الواضح اليوم انطلاقاً من أعمال كل من لوسيان غولدمان وألتوسير[1]، على سبيل المثال، أنّ زمانية الوعي الفلسفي تملك من الخصوصيات ما يجعلها تتقدم أو تتأخر في بعض المراحل التاريخية عن زمانية التاريخي. إلاّ أنّ الإستقلال النسبي لزمانية ومفاهيم الفكر الفلسفي عن التاريخ، لا تعني أبداً خارجية الفكر الفلسفي عن التاريخ. إذ من المؤكّد أنّ أفلاطون يلهمنا جميعاً، رغم أنّ المسافة الزمانية بيننا وبينه تزداد كلّ يوم اتّساعاً. ولكن من المؤكّد قبل ذلك أن زمانية التاريخ بلا حدود، وأن كل تحقيب لها يبقى دائماً مجرداً ومحدوداً. . . إنّنا نؤمن قبل هذا **بأنه لا فكر فوق التاريخ، أو خارج التاريخ**، والفلسفة في هذا الإطار لا تشكّل أي استثناء. إنها حادثة تاريخية.

نريد أن نشير في هذه المقدمة إلى مسألة منهجية، تتعلّق بكون محاولتنا تتّجه نحو رصد نماذج من أشكال الممارسة الفلسفية في الفكر العربي المعاصر، وتستثني الفكر الفلسفي الماركسي، والتيارات الفكرية الإشتراكية التي تدور في فلكه، وذلك لسببين اثنين:

١) صعوبة الإلمام بمختلف أوجه الحضور الفلسفي الماركسي في الفكر العربي المعاصر، في الوقت الراهن على الأقل.

٢) خصوصية هذا الحضور، وسعي ممثليه لبلورة أفكاره في تجارب سياسية

---

(١) انظر كتابيّ:
- Lucien Goldmann, *Recherches dialectiques* Paris, Gallimard, 1958. pp.33-34.
- Althusser, *Lire le capital,* T.1, pp:39-50.

تـاريخية (تجـارب وأطروحـات المجموعـات الماركسيـة والاشتراكيـة في الـوطن العربي).

إن حصر هذا الحضور، ووصفه، والمساهمة في تحليله، أمر يتجاوز حدود إمكانياتنا الراهنة. ومن هنا فـإنّ حديثنـا عن الفلسفة في العـالم العربي اليـوم سيعتمد في الأساس على محاولة رصد التيارات الفلسفية غير الماركسية.

تتمحور تأمّلاتنا حول القضايا الآتية:

١) النزعة التوفيقية: تجربة التوتر والإخفاق.
٢) التبعية العمياء، ووهم الإستقلال الفلسفي.
٣) نحو قراءة تاريخية ونقدية لتاريخ الفلسفة.

## أولاً: النزعة التوفيقية: تجربة التوتر والإخفاق

١ ـ لا نستطيع فهم طبيعة الحضور الفلسفي في الفكر العربي المعـاصر، بمعزل عن الشروط التاريخية المؤطّرة له. إنّ هذه البـديهية تسمـح لنا بفحص شروط الممارسة الفلسفية في الثقافة العربية المعاصرة، وذلك انطلاقاً من مؤشّرين اثنين:

ـ أولهما: الظاهرة الإمبريالية ومستلزماتها التاريخية والفكرية.

ـ وثانيهما: استمرار تخلف الأوضاع الإقتصادية والإجتماعية العربية، وهيمنة الرؤية اللاهوتية باعتبارها الرؤية الموجّهة والمحدّدة للتعامل النظري مع الطبيعة والتاريخ.

إنّ هذين المؤشرين يفسّران في نظرنا جوانب من الحضور الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة؛ إنّهما يفسّران **تجربة التوتر وتجربة الإخفاق، وذلك باعتبارهما حالتين ملازمتين للإنتاج الفلسفي العربي المعاصر.**

إن هيمنة الرؤية الفكرية اللاهوتية كبنية فوقية ملتحمة بالتاريخ العربي، منذ زمن النبوة والشعر، تجعل الممارسة الفلسفية في أفقها المتنوّر والتنويري غائبة، أو حاضرة في صورة موقف يسعى إمّا إلى تبرير مشروعيته، وإما إلى دمج اللوغوس

في الوحي. إنّ هذه المسألة لا تتعلّق بعصورنا الوسطى وحدها، بل تتعلق أيضاً بحاضرنا، حيث يستمر صدى فتوى ابن الصلاح[1]، القاضي بتكفير الفلاسفة والمبشر بأسبقية اللاهوتي على كل فاعلية بشرية.

أمّا المحدد الأول المتعلق بالظاهرة الإمبريالية، فقد وضع أسس الكونية الغربية كعلامة ملازمة للحاضر والمستقبل، وذلك بحكم تسلح الحضارة التي تقف وراء اللحظة الإمبريالية بأسلحة العقل والتقنية، ومغامرة الإنسان في التاريخ.

لا مفر إذن من تسجيل غياب أو انقطاع الممارسة الفلسفية طويلاً عن محيط الإنتاج الثقافي العربي المعاصر، ولا مفرّ من تسجيل حتمية الصراع والتناقض بين قيم الفكر اللاهوتي المهيمن (الميتافيزيقا الدينية، التصور الديني للسلطة الخ..)، وبين القيم التي حملها الغرب في مرحلته الإمبريالية، ثمّ في المراحل اللاحقة لذلك. (من المعروف أن الغرب ليس واحداً، وأنه لا يتحدّد مثلاً بهيمنته الإقتصادية والسياسية فقط، بل إنّه يتحدد أيضاً بقيم تتجاوزه، ومنها الطموح البشري العقلاني، تمجيد الإنسان، القدرة على توجيه التاريخ..).

٢ ـ يعثر الباحث في طبيعة وأشكال الممارسة الفلسفية العربية المعاصرة على محاولة تصنيفية للأستاذ جميل صليبا[2] حدّد فيها التيارات الفلسفية العربية المعاصرة، بالصورة الآتية:

١) الإتجاه المادي الظاهر في فلسفة شبلي الشميّل.
٢) الإتجاه العقلي البارز في فلسفة محمد عبده ويوسف كرم.
٣) الإتجاه الروحي البادي في وجدانية العقاد وجوّانية عثمان أمين.
٤) الإتجاه التكاملي في آراء يوسف مراد.

---

(١) يوجد نص الفتوى في كتاب مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، طـ٣، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ص ٨٤ـ٨٦.

(٢) الفكر العربي في مئة سنة، ص ٥٩٥، منشورات العيد المئوي للجامعة الأميركية في بيروت، ١٩٦٧، وقد اعتمد ناصيف نصار على التصنيف نفسه في مقال له تحت عنوان: «Remarques sur la renaissance de la philosophie dans la culture arabe contemporaine», in, *Renaissance du monde arabe*, ed. J.Duclot, 1972, p.331.

٥) الإتجاه الشخصاني في كتب رينيه حبشي، ومحمد عزيز الحبابي.
٦) الإتجاه الوجودي في آراء عبد الرحمن بدوي.
٧) الإتجاه العلمي في كتابات يعقوب صروف واسماعيل مظهر، وغيرهما.

لا يحدد هذا التصنيف[1] حتى في المستوى الوصفي، كلّ أشكال الحضور الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة، كما أنه لا يشير إلى الملابسات النظرية والتاريخية التي يثيرها هذا الحضور. وبالإضافة إلى ذلك فإنه لا يفسّر ظاهرة غياب الإبداع الفلسفي في الفكر العربي المعاصر.

وما دام الأمر يتعلق برصد ظاهرة الحضور والغياب، (حضور بعض التيارات/ غياب الإبداع الفلسفي) فإننا نستطيع أن نضيف إلى الإتجاهات التي أشار إليها الوصف التخطيطي السابق ما يلي:

ـ التيار الهيغلي: ظهر في مرحلة متقدمة بالمقارنة مع مرحلة انتقال التيارات الفلسفية الأخرى إلى العالم العربي، حيث باشر علي العناني إعلان انتمائه للهيغلية، كما نشر مجاهد عبد المنعم مجاهد في وقت لاحق، وبالضبط في

---

(١) يتصف تصنيف جميل صليبا بعدم قدرته على إدراك بعض التيارات، بالإضافة إلى خلط واضح في المفاهيم. نحن لا نستطيع مثلاً أن نفهم ما هي أسس الجمع بين محمد عبده ويوسف كرم في تيار اسمه التيار العقلي؟ إنّ مفهوم العقل عند محمد عبده لا يتبلور ضمن مشروعه الكلامي الدفاعي إلّا كمفهوم أشعري. أما المفهوم الذي يتحدّد في مؤلّفات يوسف كرم الفلسفية فهو إمّا المفهوم اليوناني وخاصة الأرسطي منه، أو المفهوم المحدد في التيار الفلسفي العقلاني الحديث وخاصة في صورته الديكارتية. ونلاحظ أنّه صنّف الشميل في إطار النزعة المادية، إلّا أنّ مراجعة متأنية لكتاباته الممهدة لمقالات بوخنر حول فلسفة النشوء والارتقاء امتازت بموقعها الوضعي، يقول شبلي الشميل في خاتمة مقدمته لكتاب مقالات حول فلسفة النشوء والارتقاء: «لأنّ الفلسفة إن كان لا يزال لها بعض معنى اليوم فإنّها ستصبح مبتذلة في مستقبل الأيام، فالمستقبل للعلم، وللعلم العملي وحده» ص رقم د. ثم يقول أيضاً في الفصل الأول المعنون بـ: «حول المادة والقوة»: فتكوّن العالم من العدم أمر مستحيل، لا يقبله العقل ولا يثبته الإختبار، والعدم لفظة لا معنى لها» ص ٢٣١.

الستينات، ومن خلال منبر **الآداب** مجموعة من المقالات دعا فيها إلى الهيغلية باعتبارها موطن المعاصرة الحقة.

ـ الديكارتية: وقد عرف جانبها المنهجي تقديراً خاصاً عند بعض المثقفين في الربع الأول من القرن العشرين في مصر، حيث أوّل هذا المنهج بطريقة خاصة، واستعمل كأداة لتحليل جوانب من تراثنا بما يسمح بإعادة النظر في بعض الثوابت والمتغيرات في التراث العربي (المقصود هنا طه حسين ومسألة الشعر الجاهلي).

ـ البراغماتية: وقد تبلورت أساساً في مواقف سياسية مباشرة، حيث ترجم المبشرون بها عَدَاءَهُم الصَّريح للفكر الإشتراكي، ويمكن اعتبار أنّ الصحافة المصرية الحالية ومجلة **السياسة الدولية** القاهرية يباشران نشر مبادىء الممارسة النظرية البراغماتية، وأن الشعارات الحالية للإنفتاح في مصر تتبنّى بصورة أو بأخرى الرؤية البراغماتية في الإقتصاد والسياسة (نحن هنا نتحدث أساساً عن زمن السادات).

يتناسى التصنيف أيضاً الفلسفة الماركسية والتيارات الفكرية الإشتراكية[1]. وهو لا يشير طبعاً إلى التيارات التي عرفها محيط الثقافة الفلسفية المعاصرة، بعد زمن البحث، مثل الماركوزية والبنيوية بمختلف تياراتها، الخ . . .

٣ ـ إنّ حضور هذه التيارات لا يدفعنا إلى القول بانتشار الوعي الفلسفي، أو الممارسة الفلسفية في محيط الثقافة العربية المعاصرة، بل إنّ هذا الحضور لا يُفهم إلاّ ضمن أفق التبعية، باعتبار أنّها النتيجة الحتمية المترتبة عن الشرطين السابقي الذكر، أي الزمن الإمبريالي، وزمن سيادة التقليد الفكري العربي. إنّ الشرط الثاني لا يبيح المغامرة الفلسفية، والدهشة الفلسفية والمعاناة الفلسفية إلاّ ضمن أفق اللاهوت، حيث لا يمكن أن يتأسّس إلاّ **خطاب توفيقي معبر عن قوة حضور الإبستمي الإسلامي**. أما الزمن الإمبريالي، فإن هيمنته الإقتصادية تحتم

---

(١) انظر رفعت السعيد: **تاريخ الحركة الإشتراكية في مصر**، ج ١، بيروت، دار الفارابي، ص ٧٧ ـ ٧٨.

الإحتماء بقيمه ورؤيته الفلسفية، وهذا هو سر الخطاب الفلسفي التَّابع والمقلِّد.

ينتعش إذن في الحقل الفلسفي العربي المعاصر، الخطاب الفلسفي التوفيقي من جهة، والخطاب الفلسفي التابع من جهة ثانية. ويؤسّس هذان الخطابان ممارسات فلسفية تابعة لهما، تتجلى في التلخيص والعرض، كما يؤسّسان ردود فعل خاصة تؤطّر المشتغلين بحقل الفكر الفلسفي في العالم العربي، ويتعلّق الأمر بظاهرتي التناقض في المواقف، والتراجع عن المبادىء.[1]

نقصد بذلك أن فحص هذين الشكلين من أشكال الممارسة النظرية الفلسفية، يؤدي إلى إنتاج ممارسة نظرية مليئة بالمتناقضات[2]، بالإضافة إلى بروز ظاهرة تتكرر بصورة غريبة في الفكر العربي وهي ظاهرة التراجع، حيث نجد أن أغلب المشتغلين بالدراسات الفلسفية ينادون في مرحلة من نشاطهم الفكري بمبادىء نقدية، ثم يتراجعون عنها في مرحلة لاحقة. أما التلخيص والتقديم، ونقصد بهما عرض وشرح النظريات الفلسفية، فإنه الصورة البارزة في المكتبة الفلسفية العربية المعاصرة (نقصد هنا ما كُتب عن أفلاطون وديكارت وكانط الخ..).

لا تُفهم هذه الأساليب في التعامل مع دروس تاريخ الفلسفة، إلاّ باعتبارها أدوات دفاعية، حيث لا موطن ولا مكان للفكر الفلسفي المبدع، إلاّ عندما يحتمي بإحدى هذه الوسائل، مبرراً مشروعيته، وصلاحية وجوده، واستمراره. إنّ هذا ما يجدد بكثير من العمق، محنة وبؤس وهامشية الفكر الفلسفي، في محيط الثقافة العربية المعاصرة.

لكي نتجنب التعميم سنحاول إعطاء بعض الأمثلة لشرح هامشية الممارسة الفلسفية العربية المعاصرة، وصور انتقائيتها، وليكن المثال الأول الشخصانية الإسلامية الواقعية ـ هذا هو إسمها الكامل ـ لمحمد عزيز الحبابي.

---

(١) لا يجب أن ننظر إلى هذه المسألة بكثير من الغرابة.. ذلك لأن الندوة التي تضمنت عمل جميل صليبا تمت في محراب الجامعة الأميركية في بيروت سنة ١٩٦٦.

(٢) انظر الفقرات المتعلقة بشخصانية الحبابي ووضعية زكي نجيب محمود في هذا البحث.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يشعر قارىء مؤلفات الأستاذ محمد عزيز الحبابي[١] بصدى التيار الفلسفي الذي ينطلق منه، وهو شخصانية مونيي، والتوجيه الفكري لجماعة مجلة الفكر في الثلاثينات، كما يشعر بالمنحى الكلامي الإسلامي ممتزجاً بمبادىء ومقدمات الفكر السابق الذكر..

لقد سعى فيلسوفنا جاهداً لإحياء علم الكلام، وبلور هذا السعي في محاولة فهم الشهادة الإسلامية فهماً فلسفياً، إلّا أنّ محاولته تحددت في النهاية من خلال مفاهيم مستعارة من رواد الشخصانية الغربية، مفاهيم أدّت به إلى صياغة علم كلام جديد ممزوج بكانطية مؤوّلة بصورة مُنفِّرة.

توحي أدبيات الحبابي بقدرة غريبة على الربط بين عناصر نظرية لا رابط بينها. إنها نموذج للانتقائية الفكرية في أجلى صورها. وللتدليل على ما نقول يمكن أن نراجع مصادر كتاب من الكائن إلى الشخص، حيث نجده يذكر الأسماء الآتية: هيغل، ماركس، كيركجارد، مونيي[٢]، وهو يعرض آراء هؤلاء المفكرين، ويحاول أثناء عرضه بلورة رؤيته الفلسفية.

يشعر القارىء أيضاً بغياب التعامل التاريخي مع التراث الفلسفي، في مؤلفات الأستاذ محمد عزيز الحبابي، فهو يقارن ويماثل في صفحة واحدة بين أفكار متناقضة، بالإضافة إلى انتمائها إلى أزمنة متباعدة[٣].

---

(١) من بين مؤلفات الحبابي الأساسية نجد ما يلي: الشخصانية الإسلامية من الكائن إلى الشخص - حرية أم تحرر؟ - من المنغلق إلى المنفتح. وقد نشرها في البداية بالفرنسية ثم ترجمت بعد ذلك إلى اللغة العربية.

(٢) يقول الحبابي: «فمأساة الوعي عند هيغل، وتجربة القلق عند كيركجارد، استرقاق رأس المال عند ماركس، وتجربة الإبهام عند الوجوديين، والإلتباس عند مونيي، والعبث عند كامو، كل ذلك تجارب نحياها في مستوى الشخص، لكن رغم التحديدات التي يفرضها الإنتساب إلى طبقة ما على شخص (ماركس) ورغم الوضع الوجودي (سارتر) واعتراف الإنسان بالإنسان داخل معشر (مونيي)، رغم ذلك كلّه توجد قيمة نشعر بمقتضاها بأنّنا فوق وضعية الطبقة والمعشر والفكرولوجيات التي تربطنا بجماعة تجعلنا متعارضين مع جماعات أخرى».

(٣) انظر ص ٩٩ من كتاب من الكائن إلى الشخص حيث نجد الحبابي يتحدث عن بروتاغوراس ومونيي وكانط...

إن مؤلفات الأستاذ الحبابي لا يمكن وصفها بالهامشية فقط، بل إنها درجة أعلى من الهامشية، إنها مؤلفات غريبة عن الواقع الذي يؤطّر وجودها. وتأتي غربتها من استماعها لنداء الفكر الباهت في الفلسفة الغربية، ومحاولة ترجمته بصورة تلفيقية ممزوجة بمعطيات نظرية إسلامية، مؤوّلة بدون عقد يقينية. إن الحبابي إذن يستمع لنداء الماضي، كما يستمع للباهت في تراث الآخر. أما الأنا، أما الحاضر، فإنهما يحتلّان مرتبة دنيا في مجال إنتاجه.

٤ ـ هناك مثال آخر نريد عن طريقه إبراز البعد التوفيقي في الإنتاج النظري الفلسفي العربي المعاصر، وهو الفلسفة الوجودية. فقد انتقلت هذه الفلسفة إلى محيط الثقافة العربية بصخب، يتجاوز صورة الممارسة الفلسفية الحبابية. إنّ تعامل المثقفين العرب مع الوجودية نموذج واضح للتعامل الإنجذابي اللاتاريخي. وقد تجلّى هذا التعامل في ترجمات مجلة الآداب ودار الآداب، لأعمال رواد الفلسفة الوجودية، وخاصة سارتر. وقد ساهم كلٌّ من عبد الرحمن بدوي وزكريا ابراهيم في ترجمة المفاهيم الوجودية والتبشير بها، من خلال منابر ثقافية متعددة في الشرق العربي، أهمها المجلات والجامعات المصرية.

وقد استجاب جيل من المثقفين من متعلّمي الفلسفة في الخمسينات والستينات، لنداءات الأدبيات الوجودية، وانعكست آثار ذلك في مؤلفات فلسفية متعددة. كما تجلّت نتائجه أيضاً في حقل الممارسة الأدبية الخالصة، حيث ظهرت مجموعات قصصية وروايات تعامل أبطالها الواقعيون والمتخيلون بمفاهيم تجربة الوجود وقلق المصير، حالمين بتقمّص شخصية ماتيو بطل ثلاثية دروب الحرية لسارتر.

لقد برز البعد التوفيقي في الفلسفة الوجودية كمحاولة للتخلص من صورة التبعية، حيث سعى بدوي إلى تأصيل زمانه الوجودي[1]، محاولاً البحث عن جذور عربية لوجوديته، ومبرراً في الوقت نفسه جدارة وأصالة مذهبه الفلسفي. وانطلاقاً من هذا كَتَبَ عن الشخصيات القلقة في الإسلام، مستعرضاً شطحات

(١) لقد كان كتاب الزمان الوجودي هو رسالة بدوي الجامعية والتي ضمّنها خلاصة فهمه للوجودية، وقد أصدره سنة ١٩٤٥.

المتصوفة المسلمين. كما عرَّف برواد الفكر الوجودي بطريقة امتزج فيها العرض بالتَمَثُّل والإسقاط[1]. إلاّ أنَّ عبد الرحمن بدوي يعود بعد ممارسة فلسفية طويلة، وإنتاج وافر[2]، إلى تحقيق ونشر التراث الإسلامي. ولعلّها أعجب نهاية يمكن أن يحلم بها وجودي عربي مثل الأستاذ بدوي. ومن هنا فإنّ مصير الوجودية في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، لم يكن شاذاً. لقد اختفت أنفاس الفكر الوجودي، وتراجع دعاته عن مبادئهم ثم اشتغلوا بمجالات نظرية أخرى، وهو أمر لم يسمح لهم، لا بنقل الوجودية، ولا بإبداع وجودية عربية مطابقة للحال والمآل العربيين.

## ثانياً: التبعية العمياء ووهم الإستقلال الفلسفي

إنّ الحديث عن التبعية في الفكر الفلسفي، يعني أساساً التأكيد على انتفاء المُجادلة والحوار. إنّ الخطاب الفلسفي التابع، خطاب مماثل للخطاب التوفيقي المستند إلى الماضي، والمحكوم بنمط الرؤية السلفية. إنّه لا ينتج في النهاية إلّا ممارسة عمياء.

وسنحاول في هذا المحور استعراض نماذج من الفكر الفلسفي التابع، في الفكر العربي المعاصر. ويتعلق الأمر بالنزعة الوضعية والنزعة الألتوسيرية. كما سنحاول مناقشة الدعوة إلى الإستقلال الفلسفي التي يدافع عنها ناصيف نصّار.

### ١ ـ الفلسفية الوضعية:

تشكل الفلسفة الوضعية كما نقلها زكي نجيب محمود[3]، نموذجاً للتيار الفلسفي التابع. لقد نقل هذا الأخير مبادىء الفلسفة الوضعية في صورتها المبسَّطة، محاولاً التبشير بقيم الفكر الوضعي في مناخ فكري تسود فيه الرؤية

---

(١) من مؤلفاته عن فلاسفة الغرب: نيتشه، شوبنهاور ـ الموت والعبقرية ـ هموم الشباب. .

(٢) لقد أنجز بدوي لحد الآن أزيد من ٦٦ مؤلف ما بين مؤلفاته الشخصية ومترجماته وتحقيقاته.

(٣) انظر المنطق الوضعي (١٩٥١)، خرافة الميتافيزيقا (١٩٥٣)، نحو فلسفة علمية (١٩٥٨).

اللاهوتية، إلاّ أنّه لم يتساءل مطلقاً عن الشروط التاريخية والنظرية المهيِّئة لتبلور الفكر الوضعي. لقد كان وفياً لمبادىء الفلسفة الوضعية، ولم يكن وفياً لمتطلبات مجتمعه النظرية والتاريخية.

وإذا كانت الفلسفة التي نقلها زكي نجيب محمود تستجيب لمنجزات العلم، فإنّها قد تحدَّدت في سياق تاريخ الفلسفة زمن تبلورها كفلسفة إيجابية. وهي عندما تنتقل إلى محيط الثقافة العربية من خلال عرض وتلخيص مبادئها وأسسها، لا تنجز أيّ ممارسة ثقافية فعّالة. إنها لم تقم مثلاً بتحليل لغة الخطاب الديني السائد لتنحية ميتافيزيقا اللاهوت، وإنّ غياب هذا الأمر ليشعرنا بأن ظروفاً أعمق من ذاتية المفكر تُحدِّد العائق الحقيقي لغياب مثل هذه الممارسة.

إنّ الفلسفة الوضعية في العالم العربي لم تنجز مهمة تاريخية. إنّها لم تقدم حلاً نظرياً لمشاكل واضحة، قدر ما عبّرت عن شغف فكري بتراث الغرب، ومن هنا فقد لحقتها أعراض التيارات الفلسفية السابقة: الهامشية، الغربة، انعدام التأثير في الفكر والواقع. بل أكثر من ذلك لقد شاهدنا في السنوات الأخيرة تراجع ناقلها عن مبادىء الفكر الوضعي؛ يقول زكي نجيب محمود: «لم تكن قد أتيحت لكاتب هذه الصفحات، في معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الأمد، تمكّنه من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهل، فهو واحد من ألوف المثقّفين العرب الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبي(. . .) ولبثت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات، أعواماً بعد أعوام، الفكر الأوروبي دراسته وهو طالب، والفكر الأوروبي تدريسه وهو أستاذ(. . .) ثم أخذته في أعوامه الأخيرة صحوة قلقة(. . .) استيقظ كاتب هذه الصفحات بعد أن فات أوانه أو أوشك، فإذا هو يحسّ الحيرة تؤرقه، فطفق في بضعة الأعوام الأخيرة التي قد لا تزيد على السبعة أو الثمانية يزدرد تراث آبائه. .»[1].

هذه النغمة الصحفية الحزينة التي يبتدىء بها زكي نجيب محمود كتابه **تجديد الفكر العربي**، تدل دلالة قاطعة على ما حدّدناه في السابق من صفات للممارسة

---

(١) تجديد الفكر العربي، بيروت/ القاهرة، دار الشروق. وقد صدر سنة ١٩٧١، ص ٥٠ ـ ٥٦.

الفلسفية العربيـة المعاصرة: **التلخيص، والنقـل والتراجـع** . . . تَرَاجَـعَ زكي نجيب محمود عن مبادىء الفلسفة الوضعيـة، وأصبح مـوقفه الـراهن يتضمّن تراجعاً عن مبادىء الماضي، تراجعاً يُبْرِزُ في نظرنا استمرار سيادة وهيمنة التقاليد الفكرية الوسطوية، وسيادة التعامل اللاتاريخي مع تاريخ الفلسفة . .

## ٢ ـ الظاهرة الألتوسيرية في المغرب

برز في أفق الفكر الفلسفي في السنوات الأخيرة بالمغرب اهتمام خاص بالفكر الألتوسيري[١]. وإذا كانت هذه الظاهرة تعكس مبدئياً وضعاً إيجابياً حيث تُبرز درجة متابعـة المهتمّين بـالفكر الفلسفي في بـلادنا لـلإنتاج الفلسفي الغـربي، الفرنسي خاصة، فإنّها تطرح مشاكل نظرية متعددة: مثـلاً ألا يمكن اعتبار أن حالة الإهتمام بالألتوسيرية اليوم لا تختلف عن الإهتـمام بالمـاركوزيـة بالأمس، والوجودية في الستينات؟ ألاّ يعني هذا أننا لم نكتشف بعد أسلوب تعاملنا مع الإنتاج النظري الفلسفي؟ كيف نفسّر ظاهرة التعامل المؤقّت مع مستحدثـات الفكر الغربي؟ أو كيف نفسر الإنجذاب السريع، والنسيان السريع؟ لماذا نكتفي عند عرضنا وتقديمنا للألتوسيرية بتلخيصها، وتفكيك مفاهيمها بدون أيّ حوار، أو استفادة فعلية، تجعلنا نوظف مثلاً طريقة تعاملهـا مع الفكـر الماركسي، أو نستفيد من جهازها المفاهيمي أثناء معالجتنا لقضايانا النظرية؟ لماذا تظلّ قراءتنا لتاريخ الفلسفة تابعـة مكتفية بـالتقديم والتلخيص؟ ثم قبـل ذلك لمن نقـدم الألتوسيرية؟ إنّ هذه الأسئلة ليست مجانية. إننا لا نؤمن بمجانيـة أيّ ممارسـة فكرية، والفلسفـة كما حـدد ذلك ألتـوسير نفسـه «صراع طبقي على مستـوى النظرية»، فكيف نُغفل أبجدية الدرس الألتوسيري؟ إنّ هذه الظاهرة تُبرز من جديد عدم قدرتنا على التخلّص من التعلق الإنفعالي بإنتـاج الغرب الفلسفي (المقصود بالغرب هنا، المدرسة الفرنسية).

٣ ـ إنّ التبعية في الفلسفة لا يمكن تجاوزها بـالمناداة بشعـار «الإستقلال

---

(١) نشرت مجلة أقلام سنة ١٩٧٤ عبر سلسلة من الأعداد ترجمة كاملة لكتاب التوسير: لينين والفلسفة، وقد أنجز الترجمة الأستاذ محمد سبيلا. انظر أيضاً الأعداد ١ ـ ٣ سنة ١٩٧٦، والعدد ٥ سنة ١٩٧٧.

الفلسفي»، كما فعل ناصيف نصار في كتابه: **طريق الإستقلال الفلسفي**[1]. فقد حاول في هذا الكتاب بلورة موقف نقدي مواجه للمواقف الفلسفية العربية التابعة، كما حاول صياغة مبادىء لتعامل مُستقل عن تاريخ الفلسفة الغربية، وذلك من أجل الإبداع والحرية، كما ينصّ على ذلك العنوان الفرعي للكتاب.

يلمس قارىء هذا الكتاب جدية كاتبه في الدعوة إلى الإستقلال الفلسفي، إلّا أنّ هذه الدعوة لا تمثل في نظرنا إلّا رد فعل تبسيطياً لمسألة الإبداع في الفلسفة.

لا يلتزم ناصيف نصار بموقف دقيق حول مسألة معنى الإستقلال الفلسفي، وكيفية تحقيقه، وتظلّ فقرات الكتاب المتعلّقة بهذه المسألة مترددة بين حديث يدعو إلى الإبداع المنطلق من التجاوب مع التاريخ الخاص، والإبداع الذي لا يتناسى وحدة تاريخ الفلسفة. لنقارن على سبيل المثال بين هذين النصين:

يقول الكاتب: «إن الفكرة التي انتهيت إليها في هذا الكتاب تتلخّص في ضرورة إبداع نظرة فلسفية انطلاقاً من مقولة الفعل، أو من مقولة الوجود التاريخي»[2].

ثم يقول في مجال آخر: «العقل الفلسفي واحد رغم اختلاف الأمكنة والعصور والمستويات، وهو ينمو نمواً حقيقياً، لكن على وتيرته الخاصة، وبحسب شروط حياته الخاصة»[3].

لا يمكن تجاوز التبعية العمياء عن طريق المناداة بالاستقلال الفلسفي، ونحن نعتبر أن أي حديث عن الإستقلال الفلسفي، لا يمكن أن يتحدد في النهاية إلّا في سياق الدفاع عن أصالة مفترضة، وذلك لأن التبعية الفكرية تحصل نتيجة لتبعية أعمق متجذرة في الوجود الاجتماعي بمختلف مظاهره. فكيف تنتفي التبعية في مجال النظر دون انتفائها من مجال الوجود التاريخي والعملي؟ ثمّ إن

---

(١) صدر الكتاب في بيروت عن دار الطليعة سنة ١٩٧٥.

(٢) **طريق الإستقلال الفلسفي**، ص ١٢.

(٣) مجلة مواقف، العدد رقم ٣٤، ١٩٧٩.

الدعوة إلى الإستقلال تتطلّب الإجابة على مسألة أسبق منها وهي: **هل يعني الإستقلال التضحية بمكتسبات تاريخ الفلسفة؟**

## ثالثاً: نحو قراءة تاريخية ونقدية لتاريخ الفلسفة

لنقترح إذن تصوراً بديلاً لطريقة في التعامل مع تاريخ الفلسفة. فالتعامل القديم لم ينتج - كما حدّدنا سابقاً - إلاّ مواقف توفيقية، وأخرى تابعة. **إن إلغاء العمى الفلسفي لن يتمّ إلاّ بمغامرة الإبداع، أي بمباشرة رؤية الوجود**، مباشرة إنتاج النظر في الوجود (الكون والمجتمع)، ولن يتحقق هذا النظر إلا انطلاقاً من شرطين اثنين:

١) التخلّي عن الرؤية اللاهوتية.

٢) التسلح برؤية تاريخية ومنهج نقدي.

إنّ الشرط الأول مسألة تهمّ الوطن (عندما يكون موطناً للإنسان)؛ تهمّ أوليات ودرجات الصراع التاريخي في الوطن العربي.

أمّا الشرط الثاني فيمكن توضيحه كما يلي: إن التعامل التاريخي النقدي مع تاريخ الفلسفة لا يتحدد كتعامل انجذابي عاطفي، إنّه في العمق تعامل يعي متطلبات المثاقفة الواعية والخلاّقة.

وسنحاول توضيح هذا التعامل من خلال وضعنا لتخطيط مشروع قراءة للألتوسيرية. إننا لا نستطيع ممارسة أيّ تعامل نظري مع الألتوسيرية كمساهمة في الفكر الفلسفي المعاصر إلاّ عند مراعاة المنطلقات الآتية:

١ - إنّ الفكر الألتوسيري يشكّل ظاهرة فكرية، مرتبطة بصيرورة الفكر الماركسي في سياق تاريخ الفلسفة[1].

---

(١) لنراجع مقدمة **دفاعا عن ماركس**، أو مقالة «لينين والفلسفة»، حيث يمكن أن نتبين الطابع السجالي لفلسفة ألتوسير، ذلك أنّه يجادل واقعه النظري والتاريخي، حيث يتحدث عن غياب وعي فرنسي بالفلسفة الماركسية، وينتقد النزعة الإنسانية، والنزعة الإقتصادية، ويقترح قراءة جديدة لماركس. .

٢ ـ لا يمكن أن يُفهم ألتوسير إلاّ في سياق الجدل النظري، والصراع النظري بين الماركسيين الفرنسيين وماركسيي الغرب بشكل عام، وفي إطار ما استجدّ في سياق الفكر الغربي من مناهج وأدوات نظرية.

٣ ـ لا يمكن أن نقرأ ألتوسير إلاّ في ضوء معضلات نظرية، وأخرى واقعيّة، تواجهنا كمثقّفين مغاربة، عرب، ينتمون إلى ما ألفنا تسميته بالعالم الثالث.

إنّ هذه القراءة عندما تضع نصب عينيها هذه الأبعاد، لا تغفل مطلقاً المستويات الأخرى المُشكّلة لبنية المشروع الفلسفي الألتوسيري، والمتعلّقة بتفكيك واستنطاق مفاهيمه وأطروحاته.

وعلى عكس الكتابات الفلسفية المنشورة في مجلة أقلام المغربية عن ألتوسير، وجدنا أن الأستاذ عبد الله العروي في دراسته: أزمة المثقفين العرب، قد قدّم ملاحظات مهمة حول ألتوسير وموقفه النظري في سياق الفلسفة الغربية، كما أشار إلى قيمته بالنسبة لمثقف العالم الثالث، حيث أوضح أن قراءة ألتوسير لماركس هي قراءة مثقف ماركسي غربي، وأن القراءة اللازمة ـ في نظره ـ لمثقف العالم الثالث، لا يمكن أن تكون إلاّ قراءة تاريخانية تستلهم أساساً ماركس **الإيديولوجية الألمانية**[1].

**خلاصات:**

١ ـ إنّ سيادة الفكر اللاهوتي في جميع مظاهر الإنتاج الثقافي في الوطن العربي، تعني بالضرورة نُدْرَة الممارسة النظرية الفلسفية في حقل هذا الإنتاج.

٢ ـ إن استمرار التبعية لا ينتج إلاّ فكراً غربياً، فكراً يستمد جذوره من تاريخ مغاير لتاريخنا، من تاريخ الإنسان حقاً. ولكن هل توحّد حاضر الإنسان؟

٣ ـ لا تمتلك الممارسة النظرية الفلسفية، بناءً على ما سبق، أي حضور تاريخي واسع في محيط الثقافة العربية المعاصرة، فهي فكر نخبوي.

---

(١) انظر هامش ٩ ص ١٦٧ وص ١٨٤ من كتاب:

- Abdellah Laroui, *La Crise des intellectuels arabes*, Paris, Maspero, 1974.

٤ ـ الخطاب الفلسفي الناشيء هنا وهناك، رغم كل الحواجز والعقبات، عبارة عن خطاب انتقائي، حيث نلاحظ طغيان الشروح المبسطة، والنقل المستعرِض على حساب البناء والتعامل النقدي، والمساهمة في التأصيل النظري. يعود سبب سيادة هذه الظاهرة في نظرنا إلى غياب التعامل التاريخي النقدي مع الفلسفات التي تُنتج عبر صيرورة تاريخ الفلسفة...

٥ ـ إنّنا لا ندعو إلى استقلال فلسفي بديل للمواقف الإتباعية، بل ندعو إلى تعامل تاريخي نقدي؛ تعامل يتفهّم فعالية التأصيل، ويستلهم بكل وعي المنجزات النظرية لتاريخ الفلسفة، كما يبدي وفاءه العميق لفاعلية الإنسان النظرية، بدون أن يُغْفِل متناقضات اللحظة التاريخية الراهنة (في الداخل والخارج)، ويتطلّع في الوقت نفسه لبناء وصياغة فكر فلسفي شامل ومتعدّد.

- ٣ -

# نحـن والأنــوار

## مـن إيـديولـوجيا التنـويـر إلـى فلسفـة الأنـوار

مقدمـــة:

لا نريد في هذه المساهمة أن نؤرّخ لمواقف الفكر العربي من فلسفة الأنوار، بل نريد فقط الوقوف على نماذج من المواقف التي حاورت جوانب من فكر الأنوار، وذلك في إطار محاولة أعمّ وأشمل هي التفكير في علاقة الفكر العربي بتاريخ الفلسفة، من أجل أن نتمكّن من معاينة أنماط التأويل التي مارسها ويمارسها الفكر العربي مع فلسفات معينة في تاريخ الفلسفة.

إنّ ضمير «نحن» في عنوان هذه المحاولة يتّسع ليشمل دائرة الفكر العربي المعاصر، منذ الكتابات النهضوية في نهاية القرن التاسع عشر، إلى الكتابات الفلسفية الناشئة اليوم في مجال الفلسفة العربية المعاصرة.

ولا بد من الإشارة في هذا التقديم، إلى أن بحثنا في كيفية تعامل المثقفين العرب مع فلسفة الأنوار، ينطلق من ثلاث مقدّمات نعتمدها في البحث، وتلعب دور المُوجِّه لأهم الخلاصات والنتائج التي نصل إليها في نهايته.

### المقدمـة الأولـى:

نحن نسلم بوجود كثير من العُسر في تمثل الفكر العربي لأطروحات ومفاهيم فلسفة الأنوار. ونفسر ذلك بالملابسات التاريخية والنظرية، التي أحاطت

وما زالت تحيط بالدرس الفلسفي على وجه العموم، في محيط الثقافة العربية الإسلامية، منذ عصورها الوسطى وإلى يومنا هذا. وسنبين في هذه المحاولة أنّ العامل العقائدي الديني لا يشكّل العائق النظري التاريخي الوحيد أمام مغامرة الإبداع النظري الفلسفي في الوطن العربي، بل إن عوامل أخرى، مثل العامل السياسي المتمثل في تغليب آلية التحليل السياسي الظرفي في قضايا الفكر، ستضيف إلى العامل المذكور، عائقاً جديداً يُدعم استمرار ضمور النَّظر الفلسفي، في الفكر العربي المعاصر[1].

**المقدمة الثانية:**

نستعمل في هذه المحاولة مفهوم «الاستيعاب النقدي المُركَّب» لدروس تاريخ الفلسفة. ونقصد به التمثل المركب والتركيبي المُخْصِب لتاريخ الفلسفة. ذلك أنّنا لا نتصور إمكانية تمثل كل مرحلة من مراحل تاريخ الفلسفة في ذاتها، وباستقلال عن المراحل التي سبقتها، والمراحل التي تلتها. فمتابعة تاريخ الفلسفة بصورة تقليدية (شرح وتبسيط المذاهب والتيارات الفلسفة)، كما حصل في منتصف هذا القرن، قد تكون مفيدة في المستوى التعليمي، ومستوى ترسيخ المعرفة بقضايا الفلسفة وتاريخها، إلاّ أنها لا تُمَكِّن من حصول الاستيعاب المبدع والخلاّق، والمطوِّر للقضايا الكبرى التي بلورها تاريخ الفلسفة. إنّ التمثل الخلاّق يرادف في تصورنا النفي الخلاّق، وهو جدلية تتيح للفكر العربي المساهمة في الفكر الفلسفي باعتباره فكراً كونياً، رغم ملامحه المحلية هنا وهناك.

وإذا كان الأستاذ عبد الله العروي قد وضّح قبلنا[2] صعوبات المثاقفة الحاصلة في الفكر العربي المعاصر، بحكم التراكم المعرفي الغربي المرتبط بثورات معرفية وصيرورات تاريخية طويلة ومعقدة، فإن الاستيعاب المركب والنقدي يتيح لنا تجاوز الإنتقائية والتبعية الحاصلة في دائرة الفكر العربي، ويُمكّننا من محاورة

---

(١) انظر توضيحاً لهذه المقدمة في محاولتنا: «الفلسفة والهاجس السياسي، في عوائق الكتابة الفلسفية المغاربية»، ضمن هذا الكتاب.

(٢) عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ص ٣٦.

إشكالات هذا الفكر بتوسيعها وتعميق النظر فيها، في ضوء الخصوصيات السياسية والفكرية ذات الطابع المحلي. فنتمكّن من إعادة إنتاجها بالصورة التي تمنحها خصوبة، وتطبعها فعلاً بالطابع الموسّع لدائرة شمولها، وتمنح فكرنا ميزة الخلق والابتكار.

**المقدمة الثالثة:**

أشرنا في بداية هذا التقديم إلى أننا لن نؤرخ لفكر الأنوار، في الثقافة العربية المعاصرة. ونريد أن نوضح في هذه المقدمة الأخيرة، أن متابعتنا لنماذج من كيفية تعامل الفكر العربي مع فكر الأنوار، ستركز على جملة من المفاهيم الأنوارية التي وجدت لها صدىً واضحاً في الفكر العربي، ويتعلق الأمر أساساً بمفهومي «**النقد**» و«**العلمانية**» مع بعض الإشارات ذات الصبغة التمثيلية لبعض المفاهيم والأطروحات الأخرى المرتبطة بالمفهومين السابقين، أو المتّصلة بالمبادىء الكبرى لفلسفة الأنوار.

إنّ الإهتمام بهذين المفهومين، نقد التراث، والبحث في طبيعة علاقة الديني بالسياسي، داخل إطار التفكير في حدود مجال السياسي في الكتابة العربية المعاصرة، يتيح لنا متابعة الكيفية التي مارس ويمارس بواسطتها الفكر العربي معالجته لإشكاليات مرتبطة بروح عصر الأنوار وفكر الأنوار.

**الفكر العربي والأنوار:**

بعد هذه المقدمات نريد أن نستعرض نماذج من المواقف التي بلورها الفكر العربي تجاه فلسفة الأنوار. ونحن لا ندّعي أن هذه النماذج تتّصف بصفات **العينة الجامعة والمانعة**، كما أننا لا نستطيع القول إنها تمثل لحظات متتابعة في تاريخ تطو علاقة الفكر العربي بفلسفة الأنوار، رغم ما يمكن أن يوحي به تتابعها في الزمان

النماذج هنا منظومات ومواقف فكرية، تعبّر عن حالات ذهنية داخل إطار الفكر العربي. وترتبط بآليات الصراع التاريخي والثقافي، الدائر في المحيط العربي. وهي تتعايش مع بعضها، وتعبر عن حالات من تمزق الوعي العربي أمام واقعه، وأمام تاريخ الفكر الإنساني، وفي إطار زمانية أوسع تتسم بالهيمنة

الغربية، كما تعبّر عن جهود الفكر العربي في مقاربة واقعه التاريخي بأساليب النظر الفلسفي.

## الموقف الأول: في الدفاع عن إيديولوجية التنوير

يشكّل فكر الأنوار واحداً من الأطر النظرية المرجعية الموجِّهة للإيديولوجية العربية المعاصرة. وقد بلور المصلحون المصريون والشوام في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، اختيارات فكرية تدعو إلى قيم التنوير، وتسلم بأهمية المفاهيم التنويرية، وبمبادىء عصر الأنوار، في تطوير الفكر العربي والواقع العربي.

ومن أبرز المثقفين المتحمّسين لفكر الأنوار يمكن أن نذكر على سبيل المثال لا الحصر فرح أنطون، وشبلي الشميِّل، وسلامة موسى، ولطفي السيد، وعلي عبد الرازق، وطه حسين. وقد ساهم كل هؤلاء بدرجات متفاوتة في إنجاز تأويل إيجابي لفكر الأنوار داخل فضاء الفكر العربي المعاصر.

فقد دافع فرح أنطون عن العلمانية، ودعا إلى «التساهل»[1]، وتميزت دعوته بنزعة تغريبية مُعْلَنة ومبرَّرة. نقرأ له الفقرة الآتية، وهي تبرز الطابع النقلي والنضالي لمواقفه من المفاهيم الأنوارية: «فمعنى التساهل عندهم (يقصد الأوروبيين) وهو المعنى الذي استعملناه له، أن الإنسان لا يجب أن يدين أخاه الإنسان، لأنّ الدين علاقة خصوصية بين الخالق والمخلوق(..) والإنسان من حيث هو إنسان فقط، أي بِقطع النظر عن دينه ومذهبه صاحب حق في كل خيرات الأمة ومصالحها، ووظائفها الكبرى والصغرى، وحتى رئاسة الأمة نفسها. وهذا الحق لا يكون له من يوم يدين بهذا الدين أو بذلك، بل من يوم يولد. فالإنسانية هي الإخاء العام الذي يجب أن يشمل جميع البشر ويقصر دونه كل إخاء»[2].

---

(١) فرح أنطون، ابن رشد وفلسفته، ضمن مؤلفاته الفلسفية، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨١، ص ١٤١.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٤١ - ١٤٢.

ونقرأ له فقرة ثانية تعلن دعوته إلى مجاراة ما كان يطلق عليه «التمدن الأوروبي» باعتباره ضرورة تاريخية لا مناص منها، وقد وضعها في صورة إهداء، في مفتتح كتابه **ابن رشد وفلسفته**: «لا نعلم كيف يستقبل أبناء العصر هذا الكتاب في هذا الزمان. ولكننا نعلم أن «النبت الجديد» في الشرق الذين عرفوا مضار مزج الدنيا بالدين في عصر كهذا العصر، فصاروا يطلبون وضع أديانهم جانباً في مكان مقدس محترم، ليتمكّنوا من الإتحاد اتحاداً حقيقياً، ومجاراة تيار التمدن الأوروبي الجديد، لمزاحمة أهله، وإلّا جرفهم جميعاً، وجعلهم مسخرين لغيرهم»[1].

في الشواهد المذكورة اختيارات معلنة وصريحة: دعوة إلى التغريب، ترى في قيم التنوير نموذجاً فكرياً قابلاً للإقتداء، بالنسخ والإستعادة، من أجل تجاوز مظاهر التأخر الثقافي السائدة.

وفي السياق نفسه، وبالحماسة ذاتها في الدعوة، يكتب سلامة موسى عن أعلام التنوير، عن ڤولتير وديدرو وروسو وغيرهم، ويبشر بالقيم التي دافع عنها هؤلاء في دائرة فلسفة الأنوار، في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. ونحن نجد في كتاباته كثيراً من النصوص التي تُمَجِّد فلسفة الأنوار، وتبين دورها في تحرير الفكر الغربي من قيوده الوسيطية، ودورها في إمكانية تحرير الفكر العربي من قيوده. يقول سلامة موسى: «يهفو الذهن إلى ذكرى ڤولتير، كلما هبت على الأمة عواصف الظلام التي تقيد الحرية وتسوِّغ الإعتقال، وتمنع الكتب، وتراقب الصحف، وتضع الحدود والسدود للعقول، وتنتهك النفوس البشرية بأفظع مما ينتهك الفاسق الأجسام البشرية، ذلك لأن ڤولتير عاش من أجل الحرية»[2].

داخل دائرة هذا الموقف الذي ظهرت ملامحه الأولى في نهاية القرن الماضي، ولم ينقطع صداه من الفكر العربي المعاصر إلى نهاية قرننا هذا، نعثر على كتابات

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٣١.

(٢) سلامة موسى، **هؤلاء علموني**، القاهرة، سلامة موسى للنشر والتوزيع. طبعة ١٩٦٥، ص ٢٣.

جديدة تحمل الدعوة، عينها. ففي بعض أعمال فؤاد زكريا[1] ومراد وهبة، نعثر على مواقف مماثلة للموقف المذكور. رغم أن محاولات المتأخرين الأحياء تتضمن كثيراً من الجهد في الإستيعاب النظري لأصول المفاهيم والفلسفات، إلاّ أنّها في مستوى الموقف لا تتجاوز دائرة الحماسة الأنوارية المعروفة في نصوص النهضويين المشار إليهم آنفاً.

وبناءً على ما سبق نحن نعتبر أن النصوص الأنوارية العربية، نصوص عصر النهضة، تتضمن كثيراً من الحماسة الإيديولوجية، وقليلاً من النظر النقدي، المؤصّل للفكر الفلسفي. إن انشغال أصحاب النصوص بمتطلبات الدعوة الإيديولوجية المعتمدة على قاعدة الأنوار، ساهم في تقليص متطلبات النظر الفلسفي في أعمالهم.

ونستطيع أن نؤطّر الدفاع الحاصل عن المفاهيم الأنوارية في الفكر العربي النهضوي، ضمن سياق الملابسات السياسية التي تؤطر أطروحات الجناح المسيحي داخل دائرة المثقفين الليبراليين، وفي إطار مسألة الخصوصية التاريخية للأقليات في المشرق العربي، إلاّ أنّ هذه الملابسات لا تفسّر كل أبعاد وتجليات المنحى التغريبي البارز في الدعوة الأنوارية المذكورة.

إنّ الفعل العقلي الذي يهمنا إبرازه في هذا الموقف هو فعل الإستعادة الآلية، الإستعادة التي تقبل أن يكون التأصيل فعلاً نظرياً منتهياً في سياق صيرورة المنظومة الفلسفية الغربية، دون أي إدراك للبعد التاريخي الخاص المؤطّر لهذه المنظومة والمحدد لملامحها. فقد كان الدعاة المتنورون أمثال فرح أنطون، وسلامة موسى ينظرون إلى الأنوار كعقيدة. إنها في نظرهما بديل للعقائد والحقائق المطلقة السائدة. إنّ الأنوار في فكرهما عقيدة جديدة، قادرة على زحزحة وإزاحة كلّ الظلمات، بفعل الدعوة لا بفعل التفكير، ومن هنا طغيان الشعارية والتكرار في نصوص هذين المفكّرين، ومن يفكر في الأنوار على منوالهما.

---

(1) راجع مقالة فؤاد زكريا في مجلة "قضايا فكرية، ع ٨/١٩٨٩ وهي بعنوان: «العلمانية ضرورة حضارية».

إنّ سجالهما مع ممثلي الدعوة السلفية لم يساعدهما على تأصيل النظر الأنواري، قدر ما دفعهما إلى استعادة أطروحاته بدون أيّ حسّ تاريخي نقدي يُمَكِّن من **إعادة صياغة الأسئلة والأجوبة** التاريخية والسياسية المؤطرة للحظة الأنوار في نشأتها الأولى، ولحظة الأنوار في صورتها العربية، كلحظة تقتضي إعادة إنتاج البناء بالنظر.

ليس معنى هذا أننا ندافع عن خصوصية ما للفكر والواقع العربيين. إنّ معناه أولاً وأخيراً، يتحدد في **إعطاء الاعتبار في مجال المثاقفة والإبداع للمتغيرات الخاصة**، التي تساهم في تطوير الأفكار في الزمان. خاصة وأن المنظومة الأنوارية ترتبط بنظام الحداثة الأوروبي، الذي تؤطّره ثورات علمية وسياسية واجتماعية غائبة عن صيرورة الأحداث، في التاريخ العربي المعاصر[1]. فكيف تستعاد الأنوار دون تفكير في أولياتها في الفكر وفي التاريخ؟

## الموقف الثاني: في قصور الأنوار

مقابل حماسة الموقف الأول للأنوار، نعثر في الفكر العربي المعاصر على صُورٍ فكرية متعددة في رفض ومعاداة فكر الأنوار. ففي نصوص النزعة الإصلاحية السلفية، نجد رفضاً صريحاً للأطروحات التنويرية، ونقداً للدهريين وفلاسفة الدين الطبيعي، ومختلف النزعات المادية والوضعية، كما نعثر في النصوص السلفية المتأخرة على كثير من النقد للنظريات السياسية التي تدور في فلك الأنوار. ومن المعلوم أن النقد السلفي للفكر الأنواري يندرج في إطار **الموقف السلفي من الغرب**، وتؤطره ملابسات تاريخية ظرفية، تبرر معاداة الغرب باعتباره قوة استعمارية مهيمنة.

إنّ إثبات الهوية الذاتية في التاريخ والثقافة والسياسة، دفع بعض النخب المثقفة في الوطن العربي، وضمن دائرة العالم الإسلامي، إلى إبراز مقومات تراثية، ضد فكر الآخر المستعمِر والمهيمن. فتمّ النظر إلى فكره باعتباره فكراً

(١) Jean-Marie Domenach, *Approches de la modernité*, Paris, Ed.Ellipses, 1986, pp.7-8.

هداماً. ولم يتمكن دعاة الحركة السلفية من إدراك **تعددية الغرب** في التاريخ والثقافة والسياسة، فانتُقدت الأنوار في سياق نقد الفكر الغربي، دون أي محاولة لفهم مختلف **الأبعاد التحررية والعقلانية الثاوية وراء فلسفة الأنوار، ومشروع الأنوار**. وباستثناء التبرير التاريخي المؤطر لموقف السلفيين من الغرب، لا نجد في نصوصهم أي محاولة في **تأسيس موقف نظري نقدي** من فلسفة الأنوار، وغالباً ما كان يتم في نصوصهم هجاء الأنوار، أكثر من نقدها بأساليب النقد الفلسفي، وهذه مسألة واضحة في نصوص الأفغاني وسيد قطب.

إن هجاء الأنوار من منظور أخلاقي **يكشف عن عدم تكافؤ الحجج في الخطاب**، وهذه مسألة واضحة في **رسالة الرد على الدهريين**[1]. ورفض التقدم مسألة مكشوفة في نص «المستقبل لهذا الدين»[2]. يقول الأفغاني: «والأضاليل التي بثّها هذان الدهريان (ڤولتير وروسو) هي التي أضرمت نار الثورة الفرنساوية المشهورة، ثم فرقت بعد ذلك أهواء الأمة، وأفسدت أخلاق الكثير من أبنائها»[3].

وفي إطار المواقف المذكورة نجد محاولة للأستاذ حسن حنفي، وهي محاولة تتميز بجهدها الواضح في استيعاب فلسفة الأنوار، ومجادلة أصولها وأبعادها، في ضوء إشكالات ترتبط بصيرورة تاريخ الفلسفة، كما ترتبط بملابسات التاريخ العربي المعاصر. ولا بد من الإشارة إلى أن محاولة حسن حنفي التي سنحاول عرضها ـ كنموذج معبّر عن الموقف الثاني ـ تتميز بكونها محاولة منجزة من طرف باحث يشتغل بالفلسفة وتاريخها، وهي تُحَاوِرُ النص الأنواري من الداخل، وتحقق إلى حد بعيد مبدأ تكافؤ الحجج، أثناء رسمها لحدود ومحدودية الأنوار، وفي أفق رفض مُعْلَن لفلسفة الأنوار نظراً لإخفاقها التاريخي، وذلك رغم

(١) جمال الدين الأفغاني: **الأعمال الكاملة**، تحقيق وتقديم محمد عمارة، القاهرة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ب ـ ت.

(٢) سيد قطب، المستقبل لهذا الدين، بيروت/ القاهرة، دار الشروق ١٩٧٨، وهو كتاب أشبه ما يكون ببيان موجه بحماس لإثبات جاهلية القرن العشرين.

(٣) رسالة الرد على الدهريين، مرجع مذكور، ص ١٦٢.

التناقضات الكبيرة التي تثيرها تحليلات ومواقف حسن حنفي، في دائرة البحث في فلسفة الأنوار، وفي دائرة جهوده الفلسفية الأخرى المرتبطة بمشروعه في النهضة الفكرية والإصلاح العقائدي.

سنعتمد في تقديمنا لموقف حسن حنفي من الأنوار على الفصل الذي كتبه في مقدمة ترجمته وتعليقه على كتاب لسنج تربية الجنس البشري[1]، وهو بعنوان: «في حدود فلسفة الأنوار»[2]، وقد كتبه حنفي بكثير من الكثافة في التعبير، والإيجاز في العرض. ففي هذا النص نستطيع أن نتبين ملامح لتأسيس رفض فلسفي لفكر الأنوار. وفي هذه المسألة بالذات نجد عند حسن حنفي ما نعتبر أنه ظل مفقوداً في النصوص السلفية الرافضة للغرب، ولمشروعه الفكري والسياسي على وجه الإطلاق.

يقوم الباحث، في الفصل المذكور، بعرض نقدي لأهم المفاهيم الناظمة لفلسفة الأنوار، فيبرز التناقض الحاصل بين مقدمات ونتائج هذه المفاهيم، في سياق تطور الفلسفة الغربية، ملفتاً النظر إلى المفارقات المترتبة عن المبادىء والمفاهيم، وصيغ تمظهرها في التاريخ.

أما المفاهيم التي حاول بواسطتها توضيح هذه التناقضات، فهي العقل، الحرية، التقدم، الأمة، الفردية، الشمول والإنسان.

وقد أبرز بِصُورة اختزالية، كيف أن العقل أداة التنوير ودعامته الكبرى، لم يعد اليوم يقوم بوظيفته كما بلورتها فلسفة الأنوار. «فقد تخلى عن وظيفته التحريرية للوجدان والتصوف، وأصبح خاضعاً لتحكم الآلة وحسابها»[3].

أما الحرية فقد نشأت داخل دائرة فكر الأنوار، وباعتبارها وسيلة لخلاص الإنسان «من كل صور القهر والطغيان الديني والسياسي»[4]، وتحولت اليوم إلى

---

(١) لسنج، تربية الجنس البشري، ترجمة وتقديم حسن حنفي، بيروت، دار التنوير ١٩٨١.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٩ - ١١٧.
(٣) المرجع نفسه، ص ١١٣.
(٤) المرجع نفسه، ص ١١٣.

حرية عابثة «تعبر عن أزمات الإنسان أكثر مما تعبّر عن غائيته»[1].

كما وضّح أيضاً أن مفهوم التقدم - وهو من المفاهيم المركزية الناظمة لفكر الأنوار - قد انتهى، في الفلسفة الغربية المعاصرة، إلى الحديث «عن المحنة والاحتضار والمأساة والضياع»[2]. كما انتهى مفهوم الفردية الذي كان يشكل أكبر رد فعل على المؤسسات الدينية، إلى الرأسمالية القائمة على استغلال الإنسان، حيث «فقد الوعي الأوروبي في حكمه على التاريخ حياده، ولم يستطع تجاوز حدوده»[3].

إن الخلاصات التي وقف عليها حسن حنفي عند محاولته إبراز قصور فلسفة الأنوار، كانت تتجه نحو إثبات فشل مشروع الأنوار. فقد كان يسلم بأهمية المفاهيم الأنوارية، ويثبت في الوقت نفسه في نهاية تحليله الانشطار والتمزّق الحاصل في بنية هذه المفاهيم، ضمن صيرورة تاريخ الفلسفة الغربية، في علاقته بالتاريخ العام. إلاّ أنّه أثناء العرض والتحليل، لا يقرأ **تحوّلات المفهوم الفلسفي الأنواري بصورة تاريخية، إيجابية ونسبية**، قدر ما يتناولها من خلال رؤية مسبقة، تفضي به إلى النتائج التي يتجه منذ البداية نحو الدفاع عنها.

نحن نقف هنا على نموذج للقراءة السلفية الساعية إلى إثبات قصور الأنوار، لمصلحة الاختيار الفكري السلفي، الذي **لا يجد أي حرج نظري في مطابقة مبادىء الإسلام بمبادىء فلسفة الأنوار**، وإعلان مطلقية أنوار الإسلام الأبدية والخالدة. يقول الباحث: «تلك هي حدود فلسفة التنوير، وربما أيضاً حدود المثالية الغربية بوجه عام. لم تستطع أن ترفع الوعي الأوروبي وأن تحرره من قيوده وثقله الدفين(...) وربما يوجد شعور حضاري آخر قادر على الحفاظ على مُثُل فلسفة التنوير، يكتمل الوحي فيه، ويحقق غايته، ويكون قادراً على إطلاق فلسفة التنوير في الفكر والواقع على السواء... وهو شعورنا نحن الذي أعلن عن مبادىء فلسفة التنوير، منذ أربعة عشر قرناً، باكتمال النبوة وانتهاء مراحل

---

(1) المرجع نفسه، ص ١١٣.

(2) المرجع نفسه، ص ١١٤.

(3) المرجع نفسه والصفحة نفسها.

الوحي، وبالتالي نكون نحن هم ممثلو هذه الإنسانية الجديدة»[1].

واضح من الفقرة السابقة، أن قصور فلسفة الأنوار يعوض بكمال العقيدة الإسلامية المكتملة بالوحي. وفي هذه المسألة بالذات، يصبح موقف حسن حنفي نموذجاً للحجاج الفلسفي الرافض لمبادىء الأنوار الأوروبية، والمبشر بالأنوار الإسلامية. ويمكن أن نقول إن الحركة السلفية قد أسست بهذا النص رفضها الفلسفي لفلسفة الأنوار، في مستوى سياق التحليل ومعطياته، ولم تعد ترفض غرب الأنوار باعتباره نموذجاً للصليبية الجديدة، والنصرانية المخاصمة أبداً لدار الإسلام، إلاّ أنّ هذا النقد في خلاصاته الكبرى، يظلّ محكوماً، كما بيّنّا، برؤية قبلية تفضي إلى رفض الأنوار.

وفي إطار الجدل الفلسفي الخالص، نستطيع أن نواجه هذا الموقف انطلاقاً من كونه يغفل ويتغافل عن مقدمات فكر الأنوار، فلا يمكن أن تصبح **نقائض الأنوار بديلاً عن الأنوار**، ذلك أنّ **عقلانية الأنوار تشكّل قطيعة مع «عقلانية» الخطاب الديني**[2].

كما أن الفلسفة السياسية المؤسسة في إطار المبادىء العامة لفلسفة الأنوار، تؤسّس مفاهيمها في إطار نقد ونقض مفاهيم ودعائم سلطة الدين، في مظاهرها الكنسية والكهنوتية. والأخلاق الإنسانية المستخرجة من روح الأنوار، تروم وضع الإنسان في مركز الكون، مقابل التصورات الدينية التي تضعه في سلم مراتبي مخالف لسلم المراتب كما صاغتها فلسفة الأنوار. فالمسلّمات المذكورة تؤسس فلسفة وسياسة وأخلاقاً متميزة عن مبادىء العقائد الدينية. ولا يمكن وصل هذه بتلك إلاّ في إطار منظور إيديولوجي لا يُعير أدنى اهتمام لمسألة تماسك أصول ومبادىء العقائد الفلسفية والدينية.

وضمن سياق العرض السابق نعتبر أن موقف حسن حنفي يغذي الأطروحة السلفية المناهضة للغرب، ولغرب الأنوار بالذات. وهو يقدم نموذجاً لقراءة تنظر

(١) المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(٢) Jean- Marie Domenach, *Approches de la modernité,* op. cit., pp.16-18.

إلى مجمل إنتاج تاريخ الفلسفة باعتباره دون مستوى مبادىء الرسالة السماوية. وفي هذه المسألة بالذات يتخلى عن تاريخية قراءته لمصلحة دعوة تبشر **بمثل «التنوير الإسلامية»، وهذه مسألة قابلة للجدل، ليس فقط في سياق الفكر المناهض للفكر السلفي، بل في دائرة الفكر السلفي نفسه.**

## الموقف الثالث: نحو توسيع المكتسبات الفكرية لفلسفة الأنوار

تبينّا في الموقفين السابقين، أسلوبين في التعامل مع مكتسبات فكر الأنوار: الأسلوب التغريبي الداعي إلى استيعاب فكر الأنوار، باعتباره فكراً مطابقاً لمتطلبات لحظتنا التاريخية الراهنة، وباعتباره وسيلة من وسائل بلوغ عتبة الحداثة[1]؛ والأسلوب الرافض بمختلف صيغه، سواء منها الصيغ القطعية المتجاهلة لأوليات هذا الفكر، أو الصيغ المجادلة في صلاحيات أفكار عصر التنوير داخل محيطها التاريخي الخاص، وفي إطار المجال التاريخي الإنساني العام.

وفي كلا الأسلوبين نستطيع أن نتبين الطابع الجدالي المُؤطّر بظرفية تاريخية متميزة بعدم التكافؤ بين الأطراف المتجادلة. فمن المعروف أن زمن المثاقفة الحاصلة في العالم العربي، منذ منتصف القرن الماضي وإلى يومنا هذا، قد اتّسم بطغيان الهيمنة الغربية في مختلف مجالات الوجود المجتمعي، في الإقتصاد والسياسة والتقنية. وكان لهذه المسألة أثرها القوي في المستوى الفكري، مما ولّد مواقف فكرية، حادة ومتقاطعة، كما ولّد الانتقائية والازدواجية، وهما ملمحان بارزان في الخطاب العربي المعاصر. إلاّ أنّنا نلاحظ أن الفكر العربي قد اتّجه في العقدين الأخيرين، إلى إعادة إنتاج فكر الأنوار، بطريقة تتميز عن الموقفين السابقين، وذلك بعد انطفاء لهيب المعارك الظرفية التي أشعلتها نصوص علي عبد الرازق وطه حسين في العقد الثالث من القرن العشرين[2].

---

(١) يمكن مراجعة المبادىء العامة لفلسفة الأنوار ضمن مؤلف: Ernest Cassirer: *La philosophie des lumières*, Paris, Ed. Fayard, 1970.

(٢) سلامة موسى، **ما هي النهضة؟**، القاهرة، سلامة موسى للنشر والتوزيع، بدون تاريخ، ص ١٠٨.

(١) نحن نشير هنا إلى المحاكمة التي تلت صدور كتاب **الإسلام وأصول الحكم**، لعلي عبد الرازق، وكتاب في الشعر الجاهلي لطه حسين. ويمكن مراجعة وثائق المحاكمة الأولى =

ولا بد من التوضيح هنا بأن جوانب متعددة من فكر الأنوار تستعاد اليوم في إطار تدعيم العقلانية والحرية والتقدم في الفكر العربي والواقع العربي. إلاّ أنّ الإستعادة الجديدة تتّسم بمحاولات بارزة في تقليص المحتوى الإيديولوجي الظرفي، لمصلحة قراءة تتوخى ما أمكن الوقوف على الروح الفلسفية الثاوية خلف البيانات الإيديولوجية المتحمّسة للأنوار.

وإذا كان من المؤكد أن النص الأنواري من ڤولتير، إلى روسو، إلى كانط إلى ديدرو، قد تميز بكثير من التنوّع في أطروحاته، من الجذرية إلى التوفيقية، فإنّ صداه في الفكر العربي منذ متنورّي بدايات القرن العشرين، إلى المتنورين الجدد، ستتّسم بالتنوع نفسه. وتعرض أمامنا مواقف تتفاوت في طابعها الراديكالي، وتتراوح بين الموقف المتصالح مع المعطى التاريخي كما هو، إلى الموقف الساعي إلى ممارسة النقد الجذري، دون أي حساب تاريخي ظرفي، لرسم طوبى مُمْكِنَة التحقيق نظراً، ومُمكِنَة التَحقُق في الواقع رُؤيةً وأَمَلاً..

نستطيع أن نتبين ملامح هذه الإستعادة في العناية الخاصة التي أصبح يوليها الفكر العربي اليوم لمفهوم النقد، كما نستطيع أن نتبيّن ذلك أيضاً في الجدل السياسي المؤسس لمفاهيم الديمقراطية والعلمانية وحقوق الإنسان.

إن مشاريع نقد التراث المتبلورة في حقل الدراسات الفلسفية العربية اليوم، تُؤشّر على توجه فكري متشبع بروح فلسفة الأنوار، ويتجلّى ذلك في المخاطرة المتمثلة في تشريح المنظومات الفكرية التراثية، للوقوف على أبعادها، ولإبراز حدودها ومحدوديتها المعرفية والزمانية.

ففي الأعمال النقدية لمحمد أركون ومحمد عابد الجابري[1]، ملامح مشرقة

---

= ضمن ملحق كتاب الإسلام وأصول الحكم، تحقيق محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢. كما يمكن مراجعة الفصل الذي خصصته عفاف لطفي السيد عن العواصف والتيارات الفكرية في مؤلف: تجربة مصر الليبرالية، القاهرة، المركز العربي للبحث والنشر، ص ٣٢٥ - ٣٦٥.

(١) نحن نشير هنا إلى مؤلفات الأستاذ الجابري نقد العقل العربي وقد صدر في ثلاثة أجزاء، وكتاب الأستاذ محمد أركون نحو نقد العقل الإسلامي. ويمكن مراجعة قراءتنا لهذين الكتابين =

للبعد الأنواري في فكرهما، رغم تنوع نتائج أبحاثهما. إن أعلاءهما من شأن التوجه العقلاني النقدي في مقاربة الظاهرة التراثية، **يساهم في تأسيس جدل عقلاني حول الذات والتراث**، ويمهد السبيل نحو الوقوف على **بنية العقيدة في تاريخيتها**.

صحيح أن توجهات محمد أركون في البحث أكثر جذرية، وأن أبحاث الجابري مُوجهة بالهاجس السياسي[1]، بكل مقتضياته التاريخية، إلّا أنّهما يساهمان معاً، **في توسيع مساحة التنوير الفكري في الفكر العربي**، كما يساهمان **في بلورة تقاليد البحث العقلاني** في قضايا التراث.

إن مقاربتهما النقدية للتراث تساهم في إنشاء جدل يتوخى التحرر[2] ورفع القصور الذاتي المطمئن إلى سقف عقائدي غير مطابق لمتطلبات الحاضر والمستقبل. ومن هنا إلحاح الجابري في مشروعه النقدي على ضرورة تدشين عصر تدوين جديد، يتيح لنا كسر بنية العقل العربي السائد، ويجعلنا نساهم في إغناء وتوسيع دائرة العقل الكوني «فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحرر مما هو مميت أو متخشب في كياننا العقلي وإرثنا الثقافي»[3].

أما محمد أركون فإنه يروم داخل دائرة المسعى النقدي المذكور بلوغ المقاصد الآتية:

- تجاوز المركزية الأوروبية.
- تحطيم التفرد اللاهوتي.
- بلورة بحث علمي ينطلق من اعتبار أن الوحي والحقيقة والتاريخ، أمور

---

= في «مشروع النقد في قراءة التراث» حول التكامل في أعمال محمد عابد الجابري ومحمد أركون. ضمن هذا االكتاب.

(١) راجع بحثنا: «الفلسفة والهاجس السياسي» داخل هذا الكتاب.

(٢) راجع تقديمنا المفصل لكتاب **نقد العقل الإسلامي**، لمحمد أركون ضمن هذا الكتاب.

(٣) **تكوين العقل العربي**، بيروت دار الطليعة، ١٩٨٤، ص: ٧.

مترابطة ومتفاعلة بشكل محايث(١).

ومن الواضح أن المسعى النقدي الموجَّه لأعمال هذين المفكّرين، لا تؤطره المرجعية الأنوارية في صورتها المعهودة كأصل (فلسفة القرن الثامن عشر، أو فلسفات ما بعد عصر النهضة الأوروبية المؤولة كتمهيد لفلسفة الأنوار)، بل إن مرجعيتهما الفكرية تضيف إلى دروس الأنوار، الجهود المنهجية المتطورة التي بلورتها الفلسفة المعاصرة، وبلورتها علوم الإنسان، وهي جهود لا يمكن إغفال قاعدتها الأنوارية **المتمثلة في إمكانيات الإنسان اللامحدودة في المعرفة، والمتمثلة أيضاً في الإقرار بإمكانية معرفة كل ما له علاقة بالإنسان والطبيعة بمعايير** وضعية، مع نقد شديد للمعارف ذات الطبيعة النصية، وخاصة المعارف الوسطوية اللاهوتية.

إن درس الأنوار في قراءتها للتراث العربي الإسلامي يتجاوز فضاء الأنوار المشحون بنموذج من نماذج الصراع التاريخي الحاصل في أوروبا، منذ زمن محدد. وهو درس يستجيب في نظرنا لروح الأنوار التي ما تزال تسري في كل فكر يعتمد أوليات الأنوار الكبرى المتمثلة في الإعلاء من قيمة الإنسان، وفي الدفاع عن العقل والعقلانية النقدية، وفي التشبّث بالحرية ضد كل قيم القهر والاستبداد والطغيان، وفي تصور للطبيعة يقضي بالنظر إليها كجملة من القوانين الرياضية القابلة للتعقّل في إطار الجهد الإنساني، الجهد الذي ما يفتأ يطور أساليب نظره للكون، في سياق الصورة التي يرسمها تاريخ العلم المعاصر.

ولعلّنا نستطيع أن ندرك في أبحاثهما استيعاباً نقدياً لصيرورة تاريخ الفلسفة، فلم يعد النقد في أعمالهما يتّصف بأساليب النقد الفولتيري للمسيحية وتراثها، بل إنه يستوعب روحه ضمن تمثّله للمستجدات الفلسفية التي **وسّعت مفهوم النقد الأنواري**، ومكّنته من أسلحة نظرية جديدة مواكبة للتحوّلات المعرفية العامة، والمعطيات التاريخية والإجتماعية المحلية(٢)، مما أنتج محاولات في النقد متجاوبة

(١) Mohamed Arkoun, *pour une critique de la raison islamique,* Paris, Ed: Maisonneuve et Larose, 1984.

(٢) Mohamed Arkoun, «Positivisme et traditions dans une perspective islamique: Le Kemalisme», in: *Diogéne,* n°127, Paris, Gallimard, 1984, P. 95.

مع معطيات درس فلسفة الأنوار، ومتجاوبة في الوقت نفسه مع بعض دروس الفلسفة المعاصرة والتاريخ المعاصر، عربياً وعالمياً.

أما في المسائل السياسية المتعلقة بالدفاع عن بعض القيم الليبرالية، كالديمقراطية والعلمانية وحقوق الانسان، فإن الجهود الفكرية التي بذلها العروي في الدفاع عن دروس الحداثة المتشبعة بالأنوار، قد ساهمت في بلورة دعوة سياسية تاريخانية، مستوعبة لأهم دروس الأنوار في المجال السياسي[1]. أما الجهود الفكرية التي ما فتئت تُبذل في هذا الباب، فإنها تنبىء بإمكانية تبلور فلسفة سياسية عربية قادرة على التفكير في متطلبات حاضرنا.

إن ما يميز الكتابة السياسية المتشبعة بفكر الأنوار اليوم، عن الكتابات السياسية النهضوية، هو عدم اكتفائها بالتبشير بقيم ومبادىء الأنوار؛ إنها تتميز بتفكيرها في الأنوار **والفرق كبير بين استعادة التبشير واستعادة التفكير**.

ومن الأمثلة الواضحة على الاستعادة المفكرة في فكر الأنوار، ما كتبه ويكتبه محمد أركون عن مفهوم العلمانية. فهو يلح على ضرورة إعادة إنتاج هذا المفهوم عن طريق التفكير فيما لم تفكر فيه علمانية أوروبا في عصر الأنوار، وذلك انطلاقاً من المتغيرات الفلسفية والانتربولوجية التي لحقت بمفاهيم السلطة والمقدس، والعقل والأسطورة. ومعناه أن الدفاع عن العلمانية في أبحاثه لا يتخذ صورة استرجاع منجذب لنص مؤطر بظرفية منحلة في الفكر والسياسة، بل إنه يتخذ شكل جهد في النظر يتوخى **إعادة صياغة حدود المفهوم، من أجل تطويره**، وجعله أكثر مطابقة للظرفية التاريخية الجديدة سياسياً وفلسفياً[2]. ومن المعلوم أن قوة أي فلسفة **لا تقاس فقط بالمفاهيم التي تبدعها، بل تقاس أيضاً بالمفاهيم التي تُجدد معانيها**، وتاريخ الفلسفة أكبر شاهد على ما نقول.

ونحن نعتقد أن العناية **بمفهوم التسامح**، وفتح نقاش حوله وحول ضرورته

---

(١) راجع بحثنا: «درس العروي، حول المشروع الإيديولوجي التاريخاني» في كتابنا **التأويل والمفارقة** بيروت/ الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧، ص ١٢٥ - ١٥١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٩٨ - ١٠٧.

في حياتنا السياسية والثقافية، قد يساهم في تدعيم قيم النقد والحوار، ويقلّص من سيطرة الفكر النصي والأفكار القطعية، مما يساعد على إبراز نسبية القيم وتاريخيتها، فيكون مفهوم التسامح بالإضافة إلى مفهومي النقد والعلمانية مناسبة **لرفض الوثوقية في الفكر، والواحدية في الرأي في مجال السياسة.**

هناك إذن أكثر من مجال نظري يساعدنا على تعميق الوعي بالأنوار في حياتنا العقائدية، ووجودنا السياسي، **وذلك دون أن نكتفي بالتبشير بقيم التنوير «الأولى»**، ونحاول تعميمها كما لو كانت نصاً عقائدياً مغلقاً يعلو على الزمان.

إن الآلية العقلية التي وجهت تعامل المثقفين النهضويين مع فلسفة الأنوار، لم تعد آلية مناسبة لواقعنا الراهن، وربما تَطَلَّب وجودنا التاريخي أساليب في النقد والمواجهة لكل ظلمات حاضرنا، أقوى وأصلب من الأدوات التي أنتجها عصر الأنوار، في القرن الثامن عشر. وإذا ما كنا نعتقد بأن النضالات ما تزال مستمرة في أوروبا في مجال الدفاع عن حقوق الإنسان، وفي تعزيز قيم الديمقراطية، والعدالة الاجتماعية، أدركنا صعوبة الاختيارات التي نحن بصدد مواجهتها في الوطن العربي. **فمعاركنا مُرَكَّبة، وجهودنا الفكرية تملك الصفة ذاتها**، ما دام وجودنا الثقافي مؤطراً بثقافات تملك رصيداً معرفياً **نحن مطالبون بتعلم منطقه، لنتمكن من معاصرته، ومجادلته بالصورة التي تعمِّق وعينا، وتسعفنا بالمساهمة في تطوير تاريخ الفلسفة وإغنائه.**

* * *

تعكس المواقف المذكورة جهوداً فكرية متواصلة في استيعاب دروس فلسفة الأنوار. ويبدو من سياق عرضها أننا أمام ارهاصات فكرية **تُنبيء بإمكانية تبلور جهد فلسفي عربي في استيعاب الأنوار**[1]. ونحن نعتقد أن الوفاء لقيم الفلسفة

(١) يمكن تبين البعد التأصيلي في النظر إلى قضايا الديمقراطية في الفكر السياسي العربي في ندوة «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي»، التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية، ونشرت في كتاب بالعنوان نفسه سنة ١٩٨٤ ضمن منشورات المركز. كما يمكن مراجعة مناقشتنا لأعمال هذه الندوة في كتابنا: **التأويل والمفارقة**، مرجع مذكور، ص ٥٥ ـ ٧٥.

يدعونا لا إلى استعادة الأنوار بدون أي احتراس نقدي، ولا إلى رفضها باسم الدفاع عن هوية عمياء، وأصالة مطلقة، بل إلى التفكير فيها بالسلب، ما دمنا نسلم بإيجابية روحها، ومطابقة مبادئها لمتطلبات لحظتنا التاريخية الراهنة. فَلْنُعِدِ النظر إذن في أصولها، في اخفاقاتها، في نتائجها في التاريخ والسياسة والفلسفة. لِنُعِد النّظر في كل ذلك، بالصورة التي تتيح لنا تأصيل النظر الفلسفي في دائرة الفكـر العربي المعـاصر، وهو أمـر يُمكّننا في حـالـة تحققـه، من الانتقـال من إيديولوجية التنوير إلى فلسفة الأنوار.

## - ٤ -

# صعوبات الاستعمال المنهجي للمفاهيم في نقد قراءة الطيب تيزيني وحسين مروة للفلسفة الاسلامية

## محاولة ابستمولوجية

---

### [I]

١ - إذا انطلقنا من التسليم بأنه آن الأوان للتفكير في صياغة منظومات التأويل[١]، وإنتاج المعنى، المنجزة في مجال البحث التاريخي بمعناه الواسع، فإن هذه المسألة تزداد إلحاحاً، نظراً للتداخل الكبير الذي ما فتىء يحصل بين مجالات البحث التاريخي، والبحث في مختلف العلوم الإنسانية على وجه العموم.

وإذا كان من الثابت اليوم أن تداخلَ عناصر المناهج، وأدواتها المفهومية، والمصطلحية، وقوانينها، في مجالات المعرفة المختلفة، مسألة ايجابية ومخصبة[٢]،

---

(١) راجع حول هذه المسألة دراسة ميشيل فوكو:
«Nietzsche, Freud, Marx», in: *Nietzsche,* Paris, Edition Minuit, 1967, p. 183.

(٢) أنظر كيف يبرز ليفي ستروس أهمية النقل المفاهيمي في تطوير مجالات البحث وذلك في بحث:
«L'analyse structuralé en linguistique et en anthropologie» in: *Anthropologie structurale,* Paris, Edition Plon, 1974, Chapitre II, pp. 37 - 62.

فإن الاستمرار في إنجاز عمليات النقل المفاهيمي، تقتضي أن نتوقف بين الحين والآخر، لمساءلة طريقة وكيفية الاستعارة المفاهيمية، من أجل إبراز أنماط القيم المعرفية، والابستمولوجية، التي تتولّد عن عمليات النقل والاستعارة.

تزداد أهمية هذه المسألة ـ التقصي الابستمولوجي ـ عندما نعرف أنه بدأت ترتفع في السنوات الأخيرة، في مجال العلوم الاجتماعية بالذات، مسألة حدود المناهج، وحدود القوانين والمفاهيم، في بناء الظواهر المدروسة، ومن منظور تطغى عليه الحماسة الايديولوجية الداعية إلى خصوصية أصيلة[1]. مما يجعل البحث الابستمولوجي، مطلباً تقتضيه ضرورة معاينة أساليب وطرق البحث والتفكير، وذلك من أجل المساهمة في ابتكار القوالب المنهجية، والنماذج النظرية الملائمة، والمطابقة للظواهر موضوع البحث. وهو ما يعني أساساً مباشرة حوار ثقافي خلاق، حوار يُسلِّم بأن منطق الجغرافية، والتفرد العرقي، لا يقدم البحث العلمي، شريطة ألا نكتفي بالنقل الناسخ بدون حساب، ونساهم في الإبداع، والإنشاء، والتأصيل النظري. ولا شك في أن هذه الممارسة الابستمولوجية شاقة ومعقدة، إلا أن المشاركة فيها بواسطة إنجاز أبحاث جزئية متعددة، تكفل لنا التغلب على كثير من العوائق النظرية، في سبيل وضوح ملامح وحدود المفاهيم، ومن أجل نجاعة الطرق والمناهج، التي نستعين بها في فهم الظواهر والأحداث والأفكار.

ضمن هذا الإطار، نريد أن نقدم مساهمة أولية في باب **تأمل صعوبات وعوائق توسيع دائرة تداول المفاهيم والمناهج، في مجال قراءة التراث العربي الإسلامي**، عسى أن نتمكن من تدارك التكرار اللامجدي، والنسخ الأعمى،

---

(١) راجع على سبيل المثال ندوة «إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي» وخاصة دراسات كل من جلال أمين: «بعض مظاهر التبعية الفكرية في الدراسات الإجتماعية في العالم الثالث» ص ٢٣١. وكذلك دراسة عادل حسين: «النظريات الإجتماعية قاصرة ومعادية» ص ٢٤٣. وقد تضمنها معاً كتاب **إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي** لسيد عويس ومجموعة من الباحثين. بيروت، دار التنوير/ القاهرة، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٨٤.

ونساهم في نهاية التحليل في الدفاع عن مبدأ **المثاقفة المنهجية المعرفية**، داخل دائرة الأبحاث العلمية، من أجل مزيد من توليد المعاني والرموز في أفق نظري بلا حدود.

٢ ـ سينصب اهتمامنا، في هذا البحث، على جانب من جوانب حضور الفلسفة الماركسية ومفاهيمها في مجال دراسة التراث الإسلامي. وإذا كان الأستاذ عبد الله العروي، قد أبرز في مقالته الهامة «الماركسية تجاه الإيديولوجية الإسلامية»[(١)]، أهمية تعريب المفاهيم الماركسية، بترجمتها الفعلية في دراسات عينية حول جوانب متعددة من تاريخنا وواقعنا، فإن الدراسات التي سنهتم بمساءلة طريقة استعارتها لمفاهيم المادية التاريخية، تندرج في هذا الإطار، إطار ترسيخ مفاهيم الفلسفة الماركسية في الفكر العربي المعاصر.

يرمي بحثنا إلى الإجابة عن سؤالين أساسيين هما:

ما هي حصيلة قراءة كل من الطيب تيزيني وحسين مروة للفلسفة الإسلامية؟ ثم ما هي طريقة تعامل هذين الباحثين مع الأدوات المنهجية التي استعانا بها أثناء إعادة ترتيبهما لمحاور وقضايا تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية؟

نريد إذن في ضوء محاولة الإجابة على السؤالين السابقين أن نفكر في مسألة ابستمولوجية هامة، تتعلق **بنمط الاستعارة المفاهيمية المنتجة**، ونقصد بذلك التفكير في عملية توظيف المفاهيم، ونتائج هذا التوظيف المعرفية العامة، والابستمولوجية الخاصة.

---

(١) نقرأ في هذه المقالة الفقرة الآتية: «إن الماركسية العربية أو بعبارة أدق الإيديولوجيا القومية المعاصرة للأحوال العالمية، التي لا تختصر في مبادئها المبسطة بل تنحل في منطق أبحاث تاريخية واجتماعية كبرى، ستذيع في المجتمع العربي عن طريق هذه الأبحاث ذاتها، مفاهيم النفعية والليبرالية والتاريخانية التي عاد الفكر المعاصر لا يدور إلا في فلكها. وستشارك بذلك بأوفر قسط في بعث منطق سياسي في بلادنا. ومن هنا ضرورة تعريب الماركسية لغوياً وثقافياً، تعريباً يتخطى مجرد النقل، لأن النقل يحيل بالضرورة على مفاهيم لا توجد حالياً عندنا، وكيف يتحقق الفهم في هذه الأحوال؟» نقلاً عن **العرب والفكر التاريخي**، بيروت، دار الحقيقة، ١٩٧٣، ص ١٤١.

يتعلق الأمر إذن ببحث يتوخى غاية ابستمولوجية. وفي سبيل هذه الغاية يقارب نصوصاً ومفاهيم محددة، وذلك من أجل مراكمة أبحاث جهوية متعددة، تتيح لنا تعميق التفكير في صعوبات نقل واستعارة المفاهيم، لنتمكن في مجال التأريخ للفكر الإسلامي، من مراجعة طرق استخدامنا للمناهج، وأدواتها المفهومية، ونعمق مجال الدرس، وأساليب الدراسة.

ولا بد من الإشارة في نهاية هذا التقديم إلى أن المسألة التي نرومها ليست سهلة تماماً، وذلك لأن متابعة عملية التأريخ في بعدها المنهجي، مسألة في غاية التعقيد، خاصة وأنها تفترض وعياً مركباً، وعياً بمادة التأريخ (المدارس والاتجاهات الفلسفية الإسلامية)، ووعياً بأصول وأوليات المفاهيم المنهجية، الموظفة بغاية استعادة التراث (أهم المفاهيم التي تشكل نسيج المادية التاريخية).

## [II]

١ ـ لقد أصدر كل من الطيب تيزيني وحسين مروة مؤلفاتهما حول تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية في السبعينيات، ودشنا عن طريق هذا الصدور بداية جديدة في التأريخ للفلسفة الإسلامية الوسيطية. وقد حاولا معاً ليس فقط كتابة تاريخ جديد لجانب من تراثنا، بل مارسا أيضاً تصفية حساباتهما بصورة جذرية، مع الكتابات السابقة عليهما، ابتداءً من الكتابات الوسيطية المتمثلة في مصنفات المذاهب والفرق والطبقات، إلى كتب المحدثين، وعلى رأسها كتابات مصطفى عبد الرازق، وابراهيم مدكور، وعلي سامي النشار، وكذلك كتابات بعض المستشرقين. مقابل ذلك امتازت كتابتهما بالدفاع عن منهجية جديدة، في قراءة التراث الفلسفي الإسلامي، بالإضافة إلى تحديدهما **لمنطلقات سياسية جديدة**، في التعامل مع هذا التراث.

نحن معهما نتابع بشجاعة وحماسة كبيرة ما بدأه مصطفى عبد الرازق[1]، من ضرورة اتخاذ موقف من التراث، ومن الماضي، لمواجهة معضلات الحاضر،

---

(١) مصطفى عبد الرازق: **تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية**، القاهرة، مكتب النهضة المصرية، ط ٣، ١٩٦٦، الفصل ١، ص ٣ ـ ٣١.

ومعهما أيضاً نتابع درجات تطور الوعي المنهجي، في مقاربة الفلسفة العربية الإسلامية.

لن نُفصِّل القول في الاستراتيجية السياسية الموجهة لتعاملهما مع التراث، فهذه قضية لا ترتبط بالضرورة مع منطلقات بحثنا. إننا سنهتم بالدرجة الأولى **بأسلوب تعاملهما مع الجهاز المفاهيمي**، الذي يسلمان بنجاعته النظرية والتاريخية، في تناول موضوع دراستهما: التراث الفلسفي الإسلامي. كما أننا لن نقدم محتوى أعمالهما، ولو في صورة مختزلة، لأننا نفترض بحكم انتشار أعمالهما، متابعة وإلمام القارىء بخلاصاتها. إنما هذا لا ينفي أن عملنا يتضمن بعض الإشارات المقتضبة إلى نتائج هذه الأعمال، بناء على مقتضيات التحليل والمناقشة، وليس بغاية التلخيص والعرض الخالصين.

لا بد من الإشارة في هذا السياق، إلى أننا لا نجادل في أهمية مؤلفات هذين المفكرين، سواء بحكم ظرفيتها (ملابسات التأليف التاريخية والسياسية)، أو بحكم توجهها العام (الاختيارات السياسية للمؤلفين)، فتلك قضايا لا علاقة لها بهذا البحث، ويمكن أن تشكل موضوع دراسات أخرى. إننا لا نُقَلِّل من قيمة الإعتبارات السابقة ولكن من داخل الإيمان بأهم مبادئها ـ التي أصبحت ملكاً معرفياً مُشاعاً ـ نمارس قراءة تتوخى إعادة النظر في الأسلوب اليقيني، **والقطعي**، الذي طغى على تعامل عدد كبير من الماركسيين مع المادية التاريخية، في روحها، ومفاصلها المنهجية.

٢ ـ نجد في كتاب الطيب تيزيني الرئيسي **مشروع رؤية جديدة للفكر الإسلامي في العصر الوسيط**[١]، مقدمة تحت عنوان: «على طريق الوضوح المنهجي»[٢]، وهي مقدمة تُصَرِّح بوجهة الدراسة والمشروع، وتُحدده في البحث في الفكر الفلسفي الإسلامي المادي، كما توضح منطلقات الباحث في التاريخ،

---

(١) الطيب تيزيني: **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**، دمشق، دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٧١.

(٢) المرجع نفسه، ص٣ ـ ٥.

حيث يسلم «بوحدة التاريخ الإنساني» ومبدأ «النمو الذاتي للتاريخ»[١]. وأثناء عرض الباحث لموضوع بحثه، ومنطلقاته في هذه المقدمة، نكتشف طريقة غريبة في الكتابة، فهو يلوح بمفهوم «العلم» ومفهوم «المنطق اللاتاريخي»[٢]، بدون أي حصر أو تدقيق منهجيين، وبدون أي إحالة تشير إلى الإطار المرجعي، الذي يفكر الباحث انطلاقاً منه، أو بواسطته ومن خلاله.

أمام ملاحظاته التقويمية للدراسات التراثية، التي سبقت أعماله، فإنها تركز على نفي قيمة هذه المحاولات، من أجل تبرير صلاحية منهجيته الجديدة في قراءة التراث[٣]. وعندما نقرأ الجزء الأول المفصل من مشروعه الكبير **من التراث إلى الثورة**[٤] نعثر على ما يسميه تيزيني «دليل عمل منهجي عام في البحث التراثي»[٥]، وهو دليل يعتمد على المادية التاريخية باعتبارها ـ حسب تعبيره ـ «آلة علمية»[٦].

أما في كتاب حسين مروة **النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية**[٧]، فإننا نجد المشروع نفسه. وفي إطار مقدمة منهجية طويلة، نعثر على موجهات التاريخ وأسسه، كما نعثر على موقف الباحث من المناهج ذات التوجه السلفي، والمناهج الاستشراقية، والمناهج التاريخية اللاجدلية، حيث ينتقد نماذج من المؤلفات السابقة، ويدعو إلى تبني تطبيق مفاهيم المنهج المادي التاريخي، الذي يكفل وحده بالمفرد، معرفة مراحل تاريخ الفلسفة، ويساعدنا على كشف المحتوى

---

(١) المرجع نفسه، ص ٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤.

(٣) راجع المرجع نفسه، من ص ١٢٥ إلى ص ١٣٦.

(٤) الطيب تيزيني: **من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في التراث العربي**، بيروت، دار ابن خلدون، ١٩٧٦.

(٥) المرجع نفسه، ص ١٧.

(٦) المرجع نفسه، ص ١٨.

(٧) حسين مروة: **النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية**، جزآن، بيروت، دار الفارابي، ١٩٧٨.

المادي التقدمي للفلسفة الإسلامية[1].

تتجه المقدمات المنهجية ـ التي قدمناها بشكل مختزل في الفقرات السابقة ـ في الكتابين نحو التصريح بالمنهجية المتبعة في البحث. وإذا كنا نسلم بأن مقدمات الأبحاث تكتب بعد الانتهاء من هذه الأبحاث ـ رغم أن التقليد يضعها في البداية، في المقدمة ـ فإننا نشك في أن مقدمات أبحاث تيزيني ومروة قد وُضعت بعد الإنتهاء من أبحاثهما، وذلك لأنها لا تستثمر مجهود عمليات البحث، ولا تحيل إلى صعوباته، بقدر ما تقرر مجموعة من المقدمات والمسلمات، وبصورة قطعية وجازمة، **من هنا فقرها الابستمولوجي**[2].

وإذا كان من المعروف أن المقدمات المنهجية للبحث العلمي في مجالات المعرفة المتنوعة، تتيح للدارسين إمكانية مساءلة المفاهيم، والقواعد، والمسلمات، والمصطلحات، وأنماط التحليل، من أجل بنائها وإعادة بنائها، في ضوء إجراءات البحث، وعملياته الداخلية، فنحن في هذه المقدمات أمام مواقف نقدية من مناهج سابقة، وأمام أوليات للبحث، لكننا أبعد ما نكون عن جادة الوضوح المنهجي، أو التأصيل المنهجي، أو التفكير في المفاهيم، أو عن الاستعانة بها، من أجل إنتاج دراسات جادّة تتيح لنا نقداً جذرياً للتراث، أو تتيح لنا لذة كاملة في الالتفاف نحوه، والالتفات إليه.

٣ ـ تقدم المحاولات التاريخية التي نحن بصدد التفكير فيها، نموذجاً لمشروع

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٨.

(٢) في مقابل ما نعتناه بالفقر الابستمولوجي نلاحظ سيادة التقرير الجازم في صفحات المقدمة. ورغم أن الأمر لا يتعلق بكتابة بيان، بل كتابة تاريخ للفكر، وللفلسفة العربية الإسلامية بالذات، فإن طغيان الوثوقية لا يترك للباحثين أي متنفس للتساؤل عن حدود استعارة المفاهيم، كما أنه لا يدفعهما إلى متابعة المناقشات التي أثارتها المادية التاريخية في حقول معرفية أخرى، وفي مراحل تاريخية لاحقة.
داخل هذا الإطار يمكن مراجعة دراسة موريس غودولييه: «الماركسية أمام مشكلات المجتمعات ما قبل الرأسمالية»، وهو يوجد في كتاب **حول نمط الإنتاج الآسيوي**، لجان شينو (وآخرون)، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الحقيقة، ١٩٧٢، ص ١٢١.

يَرُومُ تأويل الحضور الفلسفي في الإسلام، من منطلق مادي تاريخي. وبناء عليه، فإن هذا النموذج التأويلي المُنجز يسلم بأوليات الرؤية الفلسفية المادية للتاريخ، هذه الرؤية التي تدافع أولاً وقبل كل شيء، عن تاريخية الممارسة النظرية للإنسان، كما تؤكد على التفاعل الجدلي لهذه الممارسة، مع آليات الصراع التاريخي المتعددة والمتنوعة.

وضمن منظور هذه الفلسفة، تتم عملية استدعاء مجموعة من المفاهيم، من أجل استنطاق البنية التاريخية الإسلامية بواسطتها، بغية كتابة تاريخ جديد للفلسفة الإسلامية. ولعلنا فعلاً ـ ومن خلال أعمال الباحثين ـ أمام طموح مشروع، شريطة أن يَعِي نسبيته، ويعي واحديته، ضمن أفق التنوع المنهجي اللامحدود...

يمكن أن نصوغ النمط التحليلي الذي سنعتمده في مناقشتنا لبعض الجوانب المنهجية في هذه الأعمال، في القضايا الآتية:

١ ـ التحليل ومرجعية التحليل.
٢ ـ التاريخ بين الحضور والغياب.
٣ ـ المفاهيم: استعارة أم تأصيل؟

لنحاول تقديم عناصر هذا التصميم، بصورة تجعلنا نقف أساساً على آلية الاستعارة المفاهيمية المنجزة في أبحاث تيزيني ومروة، حول تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية، ونقف في الوقت نفسه على حدود قراءتهما.

## أولاً ـ التحليل ومرجعية التحليل

تحضر في كتابة تيزيني ومروة، جملة من نصوص ماركس وأنغلز، وهي تحضر باعتبارها شهادات قاطعة، ووسائل للحسم. وقد لا نختلف كثيراً في هذا الأمر، ما دامت القناعة الفلسفية مسألة اختيارية. لكن الأمر الذي يستوجب الخلاف هو حضور النصوص برسومها، وغياب محاورة محتواها. فلا يمكن أن نجدد في مسلمات الرؤية بدون أن يحصل أي تغيير يُذكر في عمليات الاستدلال والتحليل، وصياغة الأبنية الفكرية والتاريخية. فماذا تعني استعادة النص الماركسي عند محاولة

دراسة التراث العربي الاسلامي في جانبه الفلسفي؟

نحن نعتقد أن المعنى الأساسي لهذه الاستعادة، يتحدد في المسعى التأسيسي الرامي إلى إخصابه، وإخصاب مفاهيمه، ويحصل الإخصاب بالتوسيع أو بالتضييق أو بالنفي، وهو ما يدعم الاستدعاء الايجابي الذي لا يكتفي بالشهادة والقياس، والنفحة الاطلاقية المعلنة، بل يفعل في البنية المدروسة، بالصورة التي تُوَلِّد فعلاً رؤية جديدة للتاريخ، وللإنتاج النظري عبر التاريخ.

لقد ظلت مرجعية التحليل في الأبحاث التي نحن بصددها، جملة استشهادات، ولم ينتج عن هذه الاستشهادات أي تحول نوعي في بنية الظاهرة المدروسة، فَعُدْنَا لنكتب من جديد تاريخاً يرسم الملامح العامة لمجتمع الجزيرة العربي الجاهلي، ثم لمرحلة ظهور الإسلام، ثم عرضاً لنماذج من أعلام الفكر الفلسفي، وبعض المذاهب الكلامية، والمواقف الصوفية، بواسطة قراءة تَخَلَّت عن التاريخ، وظلت تذكرنا بكثير من الرتابة في القول، في مقدمات الفصول، وخلاصاتها، وفي فقرات الربط، وعند الاستشهاد بالتاريخ الجدلي المادي للفلسفة الإسلامية باعتبارها حلقة ضمن صيرورة تطور الفلسفة المادية عبر التاريخ.

نقف في دراسة حسين مروة على التصميم الآتي:

١ ـ دراسة الفلسفة العربية الإسلامية، انطلاقاً من كونها نتاج عملية تاريخية.

٢ ـ كشف النزعات المادية التي أهملتها الدراسات السابقة داخل هذه الفلسفة.

٣ ـ دراسة التراث الفلسفي من خلال القضايا التراثية، لا من خلال الشخصيات.

٤ ـ تحديد مراحل الفكر العربي على أساس تطوره نحو الفلسفة، وذلك من خلال مرحلة ما قبل النظر الفلسفي، ثم بذور النظر الفلسفي الكلامية، وحركة الفلسفة المستقلة[1].

---

(١) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مرجع مذكور، ج ١، ص ١٦٠.

يتضح من المخطط الدراسي السابق أن الأسس الفلسفية الموجِّهة للاختيار الفلسفي عند مروة لم تُولِّد أي تطوير لأساليب تحليل قارة الفلسفة العربية الإسلامية، والتاريخ الذي واكبها، وحدود شروط إنتاجها الواقعية والمعرفية. بل أكثر من ذلك، نلاحظ أثناء تحليل الموضوعات المذكورة، أن الباحث لم يتجاوز الأسئلة التقليدية، والأطروحات المتداولة، فظلت تحكم منطق تحليله لبعض متون الفلسفة الإسلامية قضايا من قبيل: يونانية الخطاب الفلسفي الإسلامي، الفلسفة كتتويج للجدل الكلامي. فلم تخلص الفلسفة الجديدة المُسَلَّم بنجاعتها في الرؤية، ومنهجها، ومفاهيمها في التحليل، من أسئلة القدماء، وأسئلة المحدثين المنتقدة بشدة كبيرة في المقدمات المنهجية. ولم تسمح الأرضية المرجعية المعتمدة على نصوص ماركسية مستلّة من سياقها، أو على ملخصات «العلماء السوفيات» في تاريخ الفلسفة، ومصنفات الاقتصاد الماركسي المدرسية والقطعية[1]، لم تسمح بتغيير أساليب التحليل. إنها لم تغير بنية مقاربة الفلسفة الإسلامية، رغم كل المفاهيم المرسومة على سطح الكتابة في الأبحاث موضع الدرس.

نريد أن نوضح هنا أن قناعة المؤلفين بالمادية التاريخية، لم تولد في أبحاثهما إطاراً جديداً مُبتكراً في التحليل، بقدر ما كانت مبدئية في مقدمة الأبحاث، وظلّت كذلك في نهايتها. يعود السبب في ذلك في اعتقادنا، إلى تغييب أسئلة التأصيل النظري، هذه الأسئلة التي تبيح وتتيح إمكانية اختبار القناعة المنهجية في التحليل، ويكون ذلك بالتخلّص من نصوص الإستشهاد، واستحضار روحها المنهجية، ونقصد بذلك استبعاد النص الماركسي من مستوى الخطاب الجاهز، واستحضار روح وآلية التفكير الماركسي، في مستوى الممارسة، عن طريق إعادة إنتاج خطابه، بناءً على معطيات تاريخية عينية؛ وهنا نصل إلى العنصر الثاني، حيث يمكن أن نتساءل عن طبيعة المادة التاريخية التي لحمت مصنّفات تيزيني

(١) يحيل تيزيني في كتابه **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط** إلى مراجع ثانوية متعددة، من قبيل **الكتاب التعليمي للاقتصاد السياسي**، دار نشر ديتز، برلين ١٩٦٠، وذلك في الصفحات ٣٦ ـ ٤٦ ـ ٥٤.

ومروة، ما دام التاريخ هو بؤرة القراءة ومركزها في هذه المصنّفات.

## ثانياً: التاريخ بين الحضور والغياب

عندما نسلّم بأن استراتيجية المادية التاريخية في مجال البحث العلمي عموماً، تتّجه نحو التاريخ، باعتباره مجال استقطاب كلّ فاعليات الإنسان في الوجود، فإنّ اعتماد هذه الاستراتيجية، تقتضي المعاينة الدقيقة والجادّة لمحتوى ومادة التاريخ، في صيرورته وتفاعله، في تطوره وانكفائه، من أجل بناء تاريخي مطابق لتناقضات الوجود التاريخي الحيّ. ضمن هذا الأفق يوضح مؤرخ الفلسفة اليونانية الكبير جون بيير ڤرنان في معرض حديثه عن الإطار التاريخي للمجتمع اليوناني القديم[1] أن مفهوم نمط الإنتاج العبودي الذي تمّ ترسيمه في خطاطة أنماط الإنتاج الخماسية في الأدبيات الماركسية الوثوقية[2]، لا يصلح لتفسير البنية الإقتصادية اليونانية في القرن الخامس قبل الميلاد. وأن مفاهيم أخرى مثل

---

(١) نقرأ لهذا المؤرخ الفقرة الآتية التي تبرز نمط الإحتراس الذي يبديه عند استعماله لمفاهيم المادية التاريخية، في دراسته للمرحلة اليونانية: «أين يجب وضع التقابل بين العبيد وبين مالكيهم الأحرار داخل هذه الخطاطة العامة؟ (يتعلق الأمر في سياق النص بحديث المؤلف عن الصراعات الإقتصادية والاجتماعية داخل بنية المدن اليونانية) وما هو الطابع الذي اتخذه صراع العبيد؟ وما هو ثقله داخل سياق التطور الإجتماعي؟ هناك ملاحظة تفرض نفسها في مستوى الأحداث، بالنسبة لمؤرخ اليونان، وخاصة فيما يتعلق بالحقبة القديمة الكلاسيكية (. . .) إن التقابل بين العبيد ومالكيهم لا يظهر أبداً كتناقض أساسي (. . .) ولا يجب أن نستغرب ما دام صراع الطبقات يتشابك ويجري داخل إطار اجتماعي سياسي، يستثني فيه العبيد مسبقاً» نقلاً عن:

Jean-Pierre Vernant, *Mythe et société en Gréce ancienne,* Paris, Maspero, 1974, p. 27.

(٢) إن الخطاطة التي ترسم ملامح نهائية لتاريخ التطور البشري، تعود إلى مرحلة من مراحل تطور الفكر الماركسي، ويتعلق الأمر هنا بالمرحلة الستالينية، حيث نجد أن ستالين نشر مجموعة من الكتابات التي دافع فيها بوثوقية كبيرة عن أنماط الإنتاج الاقتصادية التي عرفها تاريخ الإنسانية. ونحن نعتبر أن هذه الكتابات ساهمت في تفقير النظرية الماركسية، ومنهجية التحليل التاريخي. أنظر على سبيل المثال كتيب ستالين الشهير **المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية**، دار دمشق للطباعة والنشر، بدون تاريخ.

الصراع الطبقي، والتناقض الرئيسي، والتناقض الثانوي، وأولوية الإقتصادي في التحوّل التاريخي الخ . . لا يمكن نقلها كما هي من سياق تحليل ماركس للمجتمع الرأسمالي، من أجل مَعْرِفَة بنية التاريخ اليوناني الكلاسيكي القديم، وهو يدافع عن رأيه من خلال بحث تاريخي، يستعين بأحدث الدراسات التي أنجزت حول التاريخ الإقتصادي والسياسي والفكري لبلاد اليونان.

نقف في هذا المثال على كثير من الجرأة والشجاعة في البحث، خاصة وأن الباحث جون بيير ڤرنان ينجز تحليله انطلاقاً من المسلمات الكبرى للمادية التاريخية، وأهمها في نظرنا المسلمة الكبرى والعامة المتعلقة **بتاريخية الممارسة النظرية للإنسان**. إنه يبرز في البحث الذي أخذنا منه المثال السابق، أن نصوص ماركس وأنغلز المتعلقة بالتاريخ القديم، لا يمكن استعادتها كما هي، فقد كانت تقدم خطاطات سريعة حول المجتمعات القديمة، وغالباً ما كانت تلك الخطاطات تُنْتَج وتُنْجز حسب مقتضيات التعميم في بعض لحظات الصراع السياسي والإيديولوجي، بالإضافة إلى أن نواتها المعرفية تعكس درجة من درجات تطور المعرفة التاريخية بالمجتمعات القديمة في القرن التاسع عشر. ومن هنا، فإنه لا يصح أن تستعاد تلك النصوص، والمفاهيم التي تضمّنتها، كما هي، وبدون أي احتراس. ويبقى أمام الباحثين المقتنعين بنجاعة الرؤية المادية للتاريخ، أن يحاولوا بناء التاريخ القديم، في ضوء ملابسات وشروط الصراع التاريخي القديم، وليس انطلاقاً من معطيات التاريخ المعاصر المتعلقة بنمط الإنتاج الرأسمالي، أو المتعلقة بخطاطة تاريخية عامة وسريعة بدون الإلتفات إلى ظرفيتها، وحدودها النظرية. إنّني أستعرض هذا المثال لأظهر أن المؤرخين الماركسيين الغربيين الذين يتبنّون **روح الماركسية، وليس نصوصها**، يمارسون تحليل تاريخ أوروبا، من أجل بناء أنماط إنتاج مطابقة للتاريخ، رغم أننا نقول في العادة وتحت ضغط التعميم الإيديولوجي الصرف، إن التحليل الماركسي الذي يستوحي التاريخ الأوروبي قد صاغ قواعده، بناء على استقصاء شمولي لهذا التاريخ. فماذا نقول عندما يتعلّق الأمر بالتاريخ العربي الإسلامي، الذي لم يكن وارداً في ذهن ماركس وانغلز لحظة صياغة الفرضيات والمفاهيم؟ ماذا نقول عن المراحل

التـاريخية التي لم تكن واردة بصـورة عينيـة، لحـظة تـأسيس مفـاهيم المـاديـة التاريخية؟[1].

ينتج عن هذا السؤال أن مطلب كتابة تاريـخ الإسلام، مـطلب أساسي بالنسبة للمؤرخ الذي يلتزم بأوليات ومفاهيم المادية التاريخية، وذلك من أجل أنْ لا نستعيد تاريخاً مغايراً، ونسقطه بدون احتراس على تاريخنا الفعلي، الذي يطويه النسيان والتناسي.

ومن الغريب حقاً أن خطاب الباحثين تيزيني ومروة لا يحترس تماماً في إطلاق مفاهيم المادية التاريخيـة، على الحقبـة الإسلاميـة، ولا يشكّك في نسبيـة هذه المفاهيم الفعلية، من أجل المساهمة في **توسيعها وإعادة صياغتها**، مما أدّى ويؤدّي إلى استعادة خطاطة تاريخية عامة، وتعميمها بـدون مراعـاة أصول البحث في الكتابة التاريخية.

إنّنا نعتقد أن **التاريخ ليس مجرد تحقيب جاهز وفارغ**. ولعلّ **التحقيب المعتمد** على مفاهيم عامة من قبيل نمط الإنتاج، التشكيلة الإجتماعية، صيرورة وحتمية التناقض، **قابل للتوسيع والتعديل، بناءً على مقتضيات التاريخ** ومن هنا فإنّ المفاهيم المذكورة، لا يمكن تعميمها بنسخها. إنّ التعميم المُنْتِج، هو التعميم الذي يكون بواسطة التأصيل النـظري، القادر عـلى صياغـة النماذج النـظرية المتعددة، من أجل إغناء وتوسيع الرؤية المادية للتاريخ، حسب متطلّبات الصراع التاريخي الفعلي، القديم والمتواصل.

ولعلّ من بين النتائج التي تترتّب عن التصور السابق، أن مبدأ **التاريخية** لا يمكن أن **يظلّ مجرد تحقيب اقتصادي، زماني ضيّق**[2]، بقدر ما سيصبـح أكثر اتّساعاً، وذلك في تجاوب تام مع بعض نصوص ماركس التي يتمّ في الغالب،

---

(١) يمكن الرجوع إلى كتاب هام حول هذه المسألة وهو مجموعة نصوص جمعها وكتب لها مقدمة ستيورات شرام وهيلين كارير دنكوس، تحت عنوان: **الماركسية اللينينية أمام مشاكل الثورة في العالم غير الأوروبي**، ترجمة زهير الحكيم، بيروت، دار الحقيقة، ١٩٧٠.

(٢) نقصد هنا أنماط الإنتاج الخمسة المعروفة في الأدبيات الوثوقية الماركسيـة: المشاعيـة، العبودية، الإقطاع، الرأسمالية، الإشتراكية.

السكوت عنها، والتي كانت تعبّر عن تردده في مسألة تطابق الفكر مع الأنماط الإقتصادية، وبصورة ضيّقة وآلية[1]، وهو ما يعني اتّساع مجال التحقيب التاريخي، وتنوّع أسسه، أي عدم خضوعه الحتمي لنمط الإنتاج الإقتصادي السائد في زمنه.

كانت الملاحظات السابقة تتعلّق ببعض الأوليات المنهجية التي نعتقد بضرورة التفكير فيها، قبل وأثناء وبعد ممارسة البحث التاريخي، في بنية القول الفلسفي في الإسلام. وإذا ما أضفنا إليها ما نعرفه من آراء بعض الباحثين المعاصرين المختصّين في الكتابة التاريخية، عن واقع الكتابة التاريخية، عن الإسلام وعصوره، حيث يظهر هؤلاء أنّ الدراسات التاريخية العلمية والجادّة حول التاريخ العربي الإسلامي لا يتجاوز عددها أصابع اليدين[2]، أدركنا الصعوبات الجمّة التي تعترض مؤرخ الفكر المقتنع بقواعد المادية التاريخية. لكن ما العمل في هذه الحالة؟

سنجيب عن هذا السؤال، من خلال متابعة نماذج من التحليل التاريخي المتبع في الأبحاث التي نحن بصددها، وفي الوقت نفسه سنحاول تقديم نماذج وأمثلة من المفاهيم الموظّفة أثناء هذا التحليل، من أجل معرفة حدود ومحدودية قراءة تيزيني ومروة لتاريخ الفلسفة العربية الإسلامية.

## ثالثاً ـ المفاهيم: استعارة أم تأصيل؟

تطفو فوق سطح أبحاث الطيب تيزيني وحسين مروة، مفاهيم متعددة، تُحيل إلى بعض نصوص ماركس، بتوسّط شروح ومختصرات مدرسية، ومن

(١) Marx: *Contribution à la critique de l'economie politique,* Paris, Editions Sociales, 1977, p. 13.

(٢) يبرز الأستاذ هشام جعيط أنه ما بين ١٩٤٨ و١٩٨١ لم تظهر من الدراسات التاريخية المختصة بالحقبة الإسلامية الأولى (القرون الأربعة الأولى للهجرة) سوى دراسات معدودة، نقلاً عن دراسته: «الإنتاج الفكري العربي منذ عشرين سنة»، المنشورة في مجلة فكر وفن الألمانية، وهي دورية تصدر باللغة العربية، العدد ٤٢/ ١٩٨٥، ص ص ٤٧ ـ ٤٨.

النادر أن نجد في كتابتهما متابعة معمّقة للجهاز المفاهيمي الذي بلورته المادية التاريخية؛ وفي الحالة التي يقدّم فيها حسين مروة مثلاً، بعض التحفظات حول بعض المسائل المنهجية، فإنّه سرعان ما يقفز فوق هذه التحفظات ليؤكّد القضايا ذاتها التي أثارها[1].

ومن أهم المفاهيم المستعملة في المؤلّفات المدروسة، يمكن أن نذكر العينة الآتية:

١ ـ علاقات الإنتاج الأبوية البدائية.
٢ ـ العبودية.
٣ ـ الأرستقراطية التجارية.
٤ ـ الإقطاع.
٥ ـ الجماهير.
٦ ـ الديمقراطية.

وتحيل هذه المفاهيم إلى البنيات الإقتصادية، والسياسية، والإجتماعية.

٧ ـ المثالية والمادية، وهما مفهومان يُحيلان إلى حقل المذاهب الفلسفية.

لا بد من الإشارة هنا إلى أنّ استعمال هذه المفاهيم في سياق التحليل، لا يعتمد أي توثيق يدعم التحليل أو يبرره. فما أكثر الصفحات التي يشير فيها الباحثان مشاكل وقضايا تاريخية ونظرية في منتهى الأهمية، بدون اعتماد أيّ إطار مرجعي يذكر، سوى سيولة الخطاب، المتضمّن لمجموعة من المفاهيم، وبدون أي حصر أو تحديد، يُعيِّن ويُدقِّق معاني وحدود المفاهيم والمصطلحات.

لنقرأ على سبيل المثال لا الحصر النماذج التحليلية الآتية، يقول الطيب تيزيني: «إن المجتمع العربي في حقبة «الجاهلية» كان مجتمعاً قبلياً بطريركياً، ثم

---

(١) راجع الأسئلة التي يطرحها حسين مروة في مقدمة الجزء الأول من كتابه النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ثم تابع كيف يمارس أثناء التحليل والإجابة عملية التخلي عن هذه الأسئلة. ص ص ٣٢ ـ ٣٣، وكذلك ص ص ٢٥ ـ ٢٦.

تطوّر في الحقبة العربية الإسلامية إلى الإقطاعية ليس عبر العبودية، وإنّما بشكل مباشر، أي دون أن يمرّ بالعبودية، من حيث هي نظام إجتماعي متكامل ومتطور وشامل. والعبودية وجدت كذلك في المجتمع القبلي ذاك، ولكن كظاهرة خاضعة للأطر الإجتماعية الإقتصادية العامة لهذا المجتمع»[1].

ثم لنقرأ نموذجاً ثانياً لحسين مروة، حيث نعثر على استعمال الباحث للمفاهيم نفسها المستعملة في الفقرة السابقة: «وكان النظام الإجتماعي هو النظام الإقطاعي الممتد من العهود الساسانية والبيزنطية، وقد أدخل الأمويون ـ وعلى رأسهم معاوية ـ عنصراً جديداً في توحيد سلطة الإقطاع، إذْ أصبح هو وأسرته من كبار الملاّكين العقاريين مستخدماً العبيد الأحرار في العمل الزراعي»[2].

ونحن لا نعتقد أن الفقرات المذكورة تتيح معرفة محدَّدة ومضبوطة. ولعلّ المفاهيم التي تضمّنتها من قبيل **إقطاع**، **عبودية**، **مجتمع أبوي**، **عبيد**، لا تعتمد أي سند تاريخي، لا في المتن ولا عن طريق الإحالة. كما أنّها لم تضبط، ولم تدقّق في سياق التحليل التاريخي المنجز في الأبحاث المدروسة، ومعناه أنّنا أمام تسيب واضح في إطلاق المفاهيم.

ومن أجل نسخ ثنائية الصراع الطبقي الرأسمالية، يتحدّث مروة عن صراع الارستقراطية التجارية مع الصعاليك[3] في الجاهلية، ويتحدث تيزيني عن صراع تجار وسدنة الكعبة مع الأرقاء[4]، ويتمّ انطلاقاً من المفاهيم العائمة السابقة تصوير مجتمع الجاهلية داخل دائرة من الصراع الثنائي الحاد بدون أي تحليل عيني يُذكر.

**إننا نعتقد أن العام العيني**، وهو مجال التاريخ، أوسع بكثير من **المجرد العام**، حسب **المنظور التاريخي النسبي**. أما الصبغة الإختزالية للصراع، فإنها لا

---

(١) مشروع رؤية جديدة. . .، مرجع مذكور، ص ١٩١.
(٢) النزعات المادية. . .، مرجع مذكور، ج ١، ص ٥٢٢.
(٣) النزعات المادية. . .، مرجع مذكور، ج ١، ص ١٤٣.
(٤) مشروع رؤية جديدة. . .، مرجع مذكور، ص ١٤٤.

تقدّم الكتابة التاريخية، ومن هنا فإنّنا نتصور أنه من الصعوبة بمكان إنجاز دراسات حول التاريخ العربي الإسلامي، بالإعتماد على مفاهيم المادية التاريخية، ما دامت لم تتوفّر الدراسات المونوغرافية المعمّقة والدقيقة حول وضع الأرض في تاريخ الإسلام، وضعها القانوني والإقتصادي، ثم بنية المدن والمناطق الحضرية الإسلامية، في علاقتها بالأمصار البعيدة، وكذلك بنية السلطة السياسية والمعرفية، التي تكوّنت عبر سلسلة تاريخية طويلة، وكذلك معرفة بنية أنماط الكتابة الرمزية والخيالية.. إلى غير ذلك من القضايا التي يمكن أن تساعد على معرفة معمّقة بالتاريخ الإسلامي. ولعلّ المساهمة في إنجاز أبحاث تاريخية جزئية حول هذه البنيات الأساسية، الأرض، والمدينة، والمعرفة، والسلطة، والخيال[1]، تساعدنا عند توفرها على تحديد نمط الإنتاج التاريخي النظري المتشكّل في المجتمعات العربية الإسلامية.

وفي غياب تحقُّق وفرة في الدراسات المذكورة، يتم الحديث في مؤلفات تيزيني ومروة عن أنماط القول الفلسفي الإسلامي بأسلوب الحديث ذاته عن الأبنية التاريخية التي ولّدت هذه الأنماط.

فلم تفكّك الأبنية الفلسفية الإسلامية في الأبحاث المذكورة، لا من حيث بنيتها الإستدلالية، ولا من حيث نوعية الروابط التاريخية التي لحمت تشكلها النظري التاريخي. ومقابل ذلك تم تغليب آليات القراءة الإيديولوجية الإسقاطية على آلية مساءلة النصوص نظرياً وتاريخياً، من أجل كشف بنية التوتر التي حددت في نظرنا جانباً من معاني تبلور وتفسخ القول الفلسفي في الإسلام.

لنقرأ مرة أخرى نماذج تحليلية، مما كتب هذان الباحثان عن تاريخ الفلسفة

(١) من قبيل الأبحاث التي ينجزها محمد أركون في دراساته المتعددة، أنظر على سبيل المثال المقالات الآتية:
- من أجل إسلاميات تطبيقية.
- الدين والمجتمع حسب النموذج الإسلامي.
- مفهوم العقل الاسلامي.
وذلك في كتابه: *Pour une critique de la raison islamique,* Paris, Ed: Maison neuve et larose, 1984.

العربية الإسلامية. يقول حسين مروة: «استُعمل المنطق اليوناني سلاحاً طبقياً بيد كادحي البصرة، كشغيلة الأرض والعبيد. . . والمعدمين والمستخدمين في الصناعات الحرفية»[1]. ثم يقول المؤلف نفسه متحدثاً عن فلسفة الفارابي: إنها «تعبير عن إيديولوجية الفئات النامية في المدينة والريف، كفئات الصناعيين الحرفيين، ومتوسطي التجار، وشغيلة الخدمات الإجتماعية المستجدة في نظام المدينة المزدهرة خلال العصور العباسية»[2].

لنتابع قراءة البنية التحليلية نفسها في فقرة أخرى للطيب تيزيني: «إن قانونية التطور الفكري الإسلامي العربي تكمن في عملية تكون وتطور اتجاهين فكريين رئيسيين متعارضين، قليلاً أو كثيراً، هما: الأرثوذكسي ويضم الفلسفة المثالية، والإيمانية الدينية الغيبية، والمادي الذي يقيم مع العقلانية الهرطقية، ومع الجدلية رباطات وثيقة»[3].

لن نعلّق بشكل مباشر على الفقرات التي قدمنا، ونكتفي بالقول بأن مسألة تصنيف تاريخ الفلسفة الإسلامية في المؤلفات موضوع البحث، لا يتم التمييز فيها بين بعض جمل ماركس وأنغلز، ذات الصبغة السجالية المؤقتة والعارضة، وبين الموقف التاريخي الفعلي. وسيظل تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية في حدوده الرحبة، أكبر من خطاطة ثُنائيةٍ تُحَزِّبُ الفلسفة عبر كل العصور، وبشكل قَسْرِي، مُفْتَرض بصورة قبلية، ودون أي دعم تاريخي. ومن هنا فإن أغلب الكتب التي انتقدها كل من تيزيني ومروة تظل مقاربتها لتاريخ التيارات الفلسفية الإسلامية، أكثر وضوحاً، وأكثر تماسكاً، من أبحاثهما.

فلا يعقل أن نقرأ مؤلفات الفارابي وابن سينا فقط من أجل البحث عن ماديتهما، وفي سبيل التمهيد للمادية الجدلية. فالمسألة من الناحية التاريخية والنظرية أعقد من ذلك بكثير. ولعل في أبحاث محمد أركون، ومحمد عابد

---

(١) **النزعات المادية...**، مرجع مذكور، ج ١، ص ٥٠١.

(٢) **النزعات المادية...**، مرجع مذكور، ج ١، ص ٨٩٧.

(٣) **مشروع رؤية جديدة...**، مرجع مذكور، ص ٢٣٤.

الجابري[1]، ما يؤكد ما نحن بصدد الإشارة إليه. فالنص الفلسفي الإسلامي نص عصي على الفهم، ولا يكفي المبضع الجاهز لاستنطاقه، وفك مغلقاته النظرية والتاريخية. ولعل من بين أسباب اختناقه الحصار اللاهوتي الذي لحم ملامحه، وصاغ له الحدود والآفاق. ومن هنا فإن النتيجة المتسرعة الآتية: «إن الفكر العربي الإسلامي الوسيط الفلسفي أو النظري بشكل عام، لم يتقوقع في إطار المشكلات الوجودية (الانطولوجية) الضيقة، بل طرح من خلال ذلك قضايا المجتمع والإنسان، بما في ذلك مفاهيم الحرية، والحتمية، والتطور والديمقراطية والعمل، والمعرفة»[2]، لا تعبر في نظرنا عن مضمون ومحتوى بنية القول الفلسفي في الإسلام[3].

ولا بد من التأكيد هنا أن منظومة التأويل الفلسفي العربي الإسلامي في حاجة إلى كثير من الفحص والتأمل لكشف آليتها، ومعرفة أشكال **تشظّي وتبعثر القول الفلسفي في الإسلام**. وبناءً عليه فإن ثنائية النزعات المادية والمثالية في الفلسفة الإسلامية تشكل مشروعاً تبريرياً، أكثر مما تشكل مشروعاً في البحث والتاريخ.

نحن نعتبر في إطار قناعتنا بتاريخية الفلسفة العربية الإسلامية، والإنتاج النظري الإسلامي في كليته، أن الإستماع إلى الإيقاع التاريخي للقول الفلسفي في الإسلام يتيح لنا المساهمة في الدفاع عن تاريخية **قد لا تُقِرُّ بأولوية الإقتصادي في التاريخ، وقد لا تُقِرُّ بثنائية الصراع الطبقي، وثنائية المادية والمثالية، وقد تكشف لنا تَوَسُّط عوامل ومعطيات تاريخية أخرى**، ساهمت بأدوار حاسمة في تطور الإنتاج النظري الإسلامي.

---

(١) راجع دراستنا حول الأعمال الأخيرة لكل من محمد عابد الجابري ومحمد أركون في قراءة التراث، ضمن هذا الكتاب.

(٢) مشروع رؤية جديدة. . . ، مرجع مذكور، ص ٤٠٨.

(٣) نجد في كتاب عبد السلام بنعبد العالي: **الفلسفة السياسية عند الفارابي** (بيروت، دار الطليعة، ط ١، ١٩٧٩، ص ١٢٦ - ١٣٢). تحليلاً قيماً لشكل المحاصرة التي عرفها العقل السياسي في الإسلام.

٤ ـ تستعار إذن في مؤلفات الطيب تيزيني وحسين مروة مجموعة من مفاهيم المادية التاريخية، من أجل قراءة التراث الفلسفي الإسلامي، لكنها توظف في نظرنا بكثير من الإيجابية الناسخة. إننا نعتقد أن نقل المفاهيم من مجال معرفي إلى مجال معرفي آخر، يقتضي تجنب **الإستخدام اللفظي** لهذه المفاهيم من أجل **استخدامها المنتج**، حيث تزداد **قوتها التعميمية**، **وتمنح صلاحيات نظرية ومنهجية أوسع**.

إن ألتوسير مثلاً، عندما استعار مفهوم **القطيعة الإبستمولوجية**[1] من الإبستمولوجيا الباشلارية، ليقرأ بواسطته كتابات ماركس، مارس على المفهوم المستعار والمنقول، عملية **تعميم إيجابية**. لقد نقله من حقل تاريخ العلوم الذي تمّ ابتكاره في إطاره، إلى حقل قراءة التاريخ الفكري لمفكر بعينه، فأعاد بهذه العملية إنتاج المفهوم، وأصبح هذا الأخير بواسطة هذه العملية أكثر اتساعاً. فنتج عن كل ذلك تَوَلُّد معرفي، منهجي جديد. أما مفهوم **الإقطاع** في نصوص تيزيني ومروة، فإنه لم يتسع، ولم يتقلّص عن طريق معطيات المجال التاريخي الجديد، بقدر ما تم استرجاعه في صورته الأولى، أو لنقل بتدقيق أكثر في رسمه الحرفي، مما حوّله في الكتابات المدروسة إلى **مفهوم مُتخشِّب ويابس**[2].

ليس من السهل إذن أن نقوم بنقل المفاهيم كما هي، **تحت غطاء كلّية وكلّيانة مفترضة أو قسرية، أو بدافع نزعة يقينية مطلقة**. فحقب التاريخ ليست نُسَخاً متكررة ومتجانسة تماماً، وصيرورة الكل التاريخي أوسع مما يمكن تصوره، والاستماع إلى التاريخ عندما يتم فعلاً **يُوَسِّع المفاهيم ويُغنيها، كما يقلص بعضها**، ويدفع إلى إعادة صياغة بعضها الآخر، وقد يدفعنا في بعض الحالات إلى إلغاء بعض المفاهيم، وابتكار بدائلها في قلب الممارسة النظرية المنتجة. ومن هنا فإن النقل الذي يطغى عليه **الطابع الإيديولوجي**، لا يولّد الفهم، بقدر ما يؤدي إلى نتائج من قبيل: «إن تاريخ الفلسفة هو ماضي الصراع الإيديولوجي

---

(١) Althusser, *Lénine et la philosophie,* Paris, Ed. Maspero, 1972, p. 20.

(٢) أنظر مناقشات بوعلي ياسين ورضوان السيد لكتابات تيزيني في كتاب **الماركسية والتراث العربي الإسلامي**، بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٠، ص ٥ ـ ٦١ وص ١٥٥ ـ ١٦٦.

الناشب في الحاضر، وإن المادية التاريخية هي مفتاح الحقيقة كاملة»[1]. ففي هذا الكلام كثير من تغييب التاريخ، وهو حجر الزاوية الأول في المادية التاريخية.

لا نريد أن يفهم من سياق هذا التحليل، أننا بصدد الدفاع عن خصوصية عذراء، أو أصالة متفردة تعلو على كل إرادة فهم أو تفسير أو تعقّل. إننا بالعكس من ذلك نسلم بالقدرة التفسيرية للنماذج المنهجية العلمية المتعددة، ونسلم بقدرة هذه النماذج على صياغة قواعد تيسير الفهم والعمل، التعقّل والممارسة. ولكننا لا نريد باسم «العلم»، أن تتحول قواعد البحث ومفاهيمه إلى نسخ جاهزة، صالحة لكل زمان ومكان، وبدون أي احتراس منهجي، يجعلنا ننسى مطلب اليقظة النقدية اللازمة لكل ممارسة معرفية، ونتيه في ممارسة النقل، بدل ممارسة التفكير[2].

إن النتائج المكلفة والباهظة الثمن التي نصل إليها من خلال مراجعتنا للكتب المذكورة، تؤدي إلى تحويل التاريخ العربي الإسلامي إلى تاريخ صراع بين طبقتين هلاميتين، والفلسفة إلى فلسفتين متصارعتين مثالية ومادية، والمنهج إلى ثوري ومحافظ، جماهيري وبرجوازي، لينتهي البحث هنا ما دام التاريخ واضحاً بالصورة التي عرضناها، وهي صورة تغشى البصر والبصيرة...

## [III]

قدمنا في الصفحات السابقة مجموعة من الملاحظات حول مشروع الرؤية الجديدة لكل من الطيب تيزيني وحسين مروة في التعامل مع التراث الفلسفي العربي الإسلامي. وقد حاولنا إبراز طريقة تعاملهما مع بعض مفاهيم ومبادىء المادية التاريخية، كما حاولنا إبراز صعوبات نقلهما للمفاهيم كما هي، وبدون

---

(١) النزعات المادية...، مرجع مذكور، ص ٣١.

(٢) راجع الانتقادات القوية والصارمة التي يوجهها الجابري لأعمال الطيب تيزيني وحسين مروة، وذلك في مقدمة كتابه نحن والتراث، بيروت، دار الطليعة، ط ١، ١٩٨٠، ص ١٠ ـ ١١، وكذلك الخطاب العربي المعاصر، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٢، ص ١٥٠ ـ ١٥٢.

حساب ابستمولوجي أو تاريخي يُذكر، وهو أمر يوضح غلبة الوثوقية التي لا تسعف بالرؤية، ولا تسمح بالإنصات البارد والهادىء لإيقاع التاريخ. فكيف نستطيع تجاوز هذه الصعوبات؟ وكيف يمكن الإستفادة من الجهاز المفاهيمي الذي ابتكرته المادية التاريخية في قراءتنا لتراثنا؟

نحن نتصور أنه لا يمكن لمفاهيم المادية التاريخية أن تستعيد حياتها في المستوى المنهجي، إلا عندما يُعاد ابتكارها بأشكال لا أحد يستطيع رسم ملامحها النهائية، وذلك في ضوء كل المنجزات الجديدة التي ما فتئت ترتب في حقولها المعرفية وحقبها التاريخية، والتي لم تكن قد وجدت في وقت تشكل الملامح الأولى لهذه الفلسفة في القرن التاسع عشر.

إن مفاهيم الصراع الطبقي الثنائي الحاد، وأولوية الإقتصادي في نمط الإنتاج الرأسمالي، لا يمكن أن تسعف بمعرفة معمَّقة بتاريخ أي حقبة ماضية، ومنها المراحل التاريخية العربية الإسلامية، إلا عندما تغتني بمنجزات أبحاث العلوم الإنسانية الجديدة: الانتربولوجيا الدينية، ومناهج تحليل المعطيات الإقتصادية، ونتائج الأبحاث الانتروبولوجية المتعلقة بموضوع القرابة، ومعطيات تحليل السلطة، والسلطة في علاقتها بالمعرفة، ثم نتائج الدرس الألسني، ودرس السيميولوجيا. . . ولعل استثمار وتوظيف المفاهيم المتعددة المبتكرة داخل تلك النماذج المعرفية، يساعدنا على صياغة أشكال جديدة لنسيج المفاهيم، ويجعلنا نمارس فعلاً مبدأ إعادة البناء، إعادة إنتاج المعاني عن طريق التوسيع والتضييق، والإلغاء، والابتكار. وهو ما يعني بالضبط ممارسة فعل الإبداع عن طريق المشاركة في إنتاج المعرفة بواسطة استثمار النتائج العلمية الحالية، والأدوات المنهجية السائدة، أينما وجدت، ومحاولة التفكير فيها بما يسمح بإخصابها، والمشاركة في تجاوزها بإعادة بنائها.

ولا يكتسي هذا التنويع مجرد صبغة تقنية، إنه يكتسي أساساً صبغة فلسفية، ذلك أنه يقتضي اختياراً معرفياً جديداً، طريقة جديدة في صياغة الإشكاليات. ومقابل ذلك يؤدي هذا الإختيار الجديد إلى رفض الوثوقية والجزم والحقيقة المطلقة، والعلم الكلي، والخصوصية العمياء، والأصالة المتفردة. . . في سبيل

**تعدد منهجي يقطع مع كلّ ضلالات واحدية الرؤية المنهجية**[١].

وبما لا شك فيه أن القشرة الوضعية التي غَلّفت النواة المعرفية للماركسية، لم تعد قادرة على احتلال الموقع المعرفي نفسه الذي كانت تحتله في القرن التاسع عشر - بناء على منطق التاريخ - ومعناه أن تطوير مفاهيمها مسألة ملحة، وأن هذا التطوير لا يتم إلا بمتابعة الإجتهادات المعرفية التي يتم ابتكارها في حقول معرفية مختلفة، في مجال الألسنية، والاقتصاد، والانتربولوجيا، والتحليل النفسي، وكتابة التاريخ. ولعل متابعة النماذج المنهجية والمعرفية التي تنتجها هذه الحقول المعرفية، يمكّننا من إنجاز مراجعة أكثر خصوبة لتاريخنا وفلسفتنا. وفي هذه الحالة بالذات تكون استعارتنا لمفاهيم المادية التاريخية أقل وثوقية، وأكثر وفاءً لروح **الموقف الماركسي التاريخي المنفتح والمفتوح**.

وربما كانت الملاحظات السابقة مجرد ملاحظات أولية وغير كافية في الوقت نفسه لإبراز حدود وصعوبات الإستعمال المنهجي للمفاهيم في المجال الذي حصرنا بحثنا في إطاره. لكن المسألة الأساسية التي كانت تشكل هدفنا من هذا البحث هي رغبتنا في **الإلحاح على ضرورة الحذر والاحتراس عند توسيع دائرة استعمال المفاهيم**، ونقلها من مجالها التداولي الذي تشكلت في صلبه، إلى مجال تداولي قديم أو هامشي. **فالمفاهيم ليست جواهر أزلية**، وقدرتها التفسيرية محدودة ونسبية. ولن نتمكن من التقدم في فهم تراثنا الفلسفي وتراثنا على وجه العموم إلا بالانفتاح المنهجي، والإبتكار المنهجي، الذي يتيح لنا أحد أمرين، يتيح لنا إما نقداً جذرياً للتراث، أو متعة لا حدود لها عند قراءته. وفي نظرنا فإن كتابات تيزيني ومروة لا تدخل لا في باب النقد، ولا في باب اللذة والمتعة.

ها نحن نتقدم في المُسَاءلة ونتحدث عن **النقد**، **والمتعة**، وهي مفاهيم أخرى تنقلنا من مستوى الحديث الإبستمولوجي إلى مستوى الاستراتيجية، استراتيجية النقد أم استراتيجية المتعة. ولا شك في أننا الآن أمام قضايا أخرى، أمام إشكالات جديدة، بما يعني أن مجال البحث في الموضوع مفتوح.

---

(١) راجع تقديماً نموذجياً حول مسألة الإنفتاح المنهجي في المقدمة الهامة التي وضعها محمد أركون لكتابه **نحو نقد العقل الاسلامي**، (مرجع مذكور)، وهي تحت عنوان: «كيف نقرأ الفكر الاسلامي؟».

## - ٥ -

# مشروع النقد في قراءة التراث

## حول التكامل في أعمال محمد عابد الجابري ومحمد أركون(*)

ليس من قبيل الصدفة أن يصدر في سنة واحدة (سنة ١٩٨٤) مؤلفان في موضوع نقد العقل العربي الإسلامي، كتاب محمد عابد الجابري **تكوين العقل العربي**[١]، وهو الجزء الأول من مشروع نقد العقل العربي؛ والكتاب الثاني لمحمد أركونٍ وهو تحت عنوان **نحو نقد العقل الاسلامي**[٢]. إن التواقت في الصدور يُؤشِّر على مسألة بالغة الأهمية، إنه يرمز إلى ما يمكن أن نسميه بزمن النقد في الخطاب العربي المعاصر.

صحيح أن صادق جلال العظم أصدر قبل سنوات كتابه الشهير **نقد الفكر الديني**[٣] (سنة ١٩٦٩)، وأن مواقف فكرية أعلنت من مواقع ومنطلقات ايديولوجية مختلفة، مواقف راديكالية من التراث، نذكر منها على سبيل المثال

(*) قُدم هذا البحث في الندوة التي نظمها اتحاد كتاب المغرب بالرباط في شهر مارس/آذار ١٩٨٥ حول كتاب: تكوين العقل العربي.

(١) الدكتور محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٤.

- Mohamed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique,* Paris, Ed. Maisonneuve et Larose, 1984.

(٣) الدكتور صادق جلال العظم: نقد الفكر الديني، بيروت، دار الطليعة، ط ٣، ١٩٧٢.

تاريخانية عبد الله العروي[1]، إلا أن صدور هذين المؤلفين في منتصف ثمانينات القرن العشرين، يحمل أكثر من دلالة في الفكر العربي المعاصر، وفي باب الموقف من التراث، داخل هذا الفكر.

يمكن أن يتبين قارىء الكتابين المجهودات النظرية الهامة المستثمرة في كليهما، ويمكنه أن يلاحظ في الوقت نفسه الطابع التركيبي الذي يطبعهما، حيث يستثمر كل من **تكوين العقل العربي**، و**نحو نقد العقل الإسلامي**، مجهود سنوات طويلة في التعامل مع النصوص الإسلامية، أي في التعامل مع منتوج العقل الإسلامي[2].

وقد لا يجادل اثنان في كون الجابري وأركون يفكران في موضوع واحد، ويرمي كل منهما إلى بلوغ أهداف محددة من وراء هذا التفكير. لكنهما وقد وضع كل منهما كتابه ضمن دائرة الممارسة النظرية النقدية، ارتبطا سوية في مسعاهما النقدي، وشكّلت الاستراتيجية النقدية هدفاً بعيداً لكل منهما.

وإذا كانت الممارسة النقدية في الغرب الأوروبي تُعتبر تقليداً راسخاً، تدعمه التقاليد السياسية، وترسخه المنظومات الفلسفية، منذ عصر النهضة، فإن الأمر يختلف عندنا في العالم العربي. فالنقد يُنعت في العادة بكونه أداة هدم وتقويض، وتُغفل جوانبه الايجابية البناءة. النقد في الذاكرة العربية يرادف الهدم إن لم يرادف الهرطقة ويدخل في باب البِدع، وخاصة عندما يكون متعلقاً بموضوع مركزي مثل موضوع «العقل».

(١) يمكن التأكد من هذا من خلال مراجعة كتاب عبد الله العروي **العرب والفكر التاريخي**، بيروت، دار الحقيقة، ط ١، ١٩٧٣.

(٢) إن اهتمام كل من أركون والجابري بالتراث يعود إلى نهاية الستينات حيث أصدر أركون رسالته الجامعية الهامة حول مسكويه، وهي تحت عنوان:

- *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au VI de l'hégire; Miskawayh philosophe et historien,* Paris, Ed. Vrin, 1970.

كما أصدر الجابري رسالته الجامعية حول ابن خلدون، وقد كانت معنونة كما يلي: **العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، الدار البيضاء، دار الثقافة، ١٩٧١.

لهذا نقول مرة أخرى إن صدور مؤلَّفين في سنة واحدة، في موضوع «نقد العقل»، يمتلك أكثر من دلالة نظريـة وتاريخيـة. ومن هنا فنحن أمـام حدث يستحق مثل هذه العناية التي نشارك اليوم جميعاً في تدعيمها بالعرض والتقديم والمناقشة.

أريد أن تكون مساهمتي في تقديم كتاب **تكوين العقل العربي** محاولة أولية للتفكير في أوجه التمام والتكامل التي رسمها كل من مؤلف **تكوين العقل العربي** ومؤلف **نحو نقد العقل الاسلامي**.

وهنا لا بد من التصريح في البداية بأن هذا التقديم المقارن، لا ينطلق من موقف التثمين أو المفاضلة، بقدر ما يتشكَّل أولاً وأخيراً في سياق التفكير في **التمام والتكامل**.

نعثر في الكتابين المذكورين على طموح كبير لتملك موضوع الدراسة. كما نواجه فيهما معاً حماسة تأريخية قَلَّ نظيرها فيما يُكتب اليـوم عن التراث. هـذا بالإضافة إلى الإنفتاح المنهجي الذي يطبع الكتابين معاً، ويضفي عليهما كثيراً من الجدَّة والمتانة واللمعان. سينصب تقديمنا المقارن على محاولة تحديد **مجال العقل وحدوده** في المؤلفين، ثم **دلالة وأبعاد التوجه النقدي** الذي اعتبره كل منهما عنواناً معبراً عن محتوى مؤلفه.

وقبل تحديد تصور كل من المؤلفين لمجال العقل العربي والإسلامي، لا بد من التأكيد في البداية على اختلاف شكل المعالجة النقدية في الكتابين. ففي كتاب الجابري نعثر على **مجهود نظري أكسيومي متكامل**، أي نعثر عـلى بناء يصـوغ مقدماته وفرضياته، ثم يمارس عملية البرهنة من أجل الوصول إلى خلاصات ونتائج تتعلق **بتكوين العقل العربي، وآلياته المعرفية**[1].

---

(١) يقسم الجابري كتابه إلى قسمـين: قسم أول حاول فيـه تحديـد عدتـه المنهجية وعنـونه بـ: «العقل العربي.. بأي معنى؟» وقسم ثان يستعرض فيه مكونات أو مركبات العقل العربي، وذلك من خلال تقديم مادته المعرفية وأبعاده الإيديولوجية، وقد عنونه بالصورة الآتية: «تكوين العقل العربي: المعرفي والإيديولوجي في الثقافة العربية».

في حين نجد أن كتاب أركون يضم جملة من الأبحاث ذات الطابع الجهوي؛ إنه يتناول بالدراسة موضوعات تنتمي إلى مجال الفلسفة، والسياسة، وأصول الفقه، والحرب، والزواج[1].

لكن هذا الإختلاف لا يؤثر في نظرنا على روح المشروع النقدي الذي يقف وراء كل منهما.

في كتاب الجابري أطروحة قوية، وهي أطروحة قابلة في نظرنا لاستثمار أوسع. إنها أطروحة تهدم كثيراً من الأوثان. كما أنها تبني بغناها النظري رؤية جديدة في الكتابة عن تاريخ الفكر الإسلامي. نقصد بذلك **تأسيس مناطق نفوذ العقل الإسلامي، في عصر التدوين**[2]. تسمح هذه الفرضية بتجاوز التقسيمات السائدة عن تاريخ الثقافة العربية، وتجعل عصر التدوين منطلقاً لِتَكَوُّن آليات التفكير العربي: القياس، والكشف، والبرهان. وبمقدار ما نجد في هذه الأطروحة قدرة على بلورة بداية افتراضية للقول الإسلامي في مختلف مجالاته، وخاصة مجالات الثقافة العالمة، بقدر ما نجد أن أركون يكتفي بحصر مجاله

---

(١) يضم كتاب أركون أيضاً قسمين كبيرين:
قسم أول تحت عنوان: مقاربة الفكر الإسلامي، وهو يضم الفصول الآتية: ١ ـ من أجل إسلاميات تطبيقية/٢ ـ مفهوم العقل الإسلامي/٣ ـ مظهر الوعي الإسلامي/٤ ـ من أجل إعادة سبك الوعي الإسلامي/٥ ـ السيادة والسلطات في الإسلام/٦ ـ الدين والمجتمع حسب المثال الإسلامي/٧ ـ وظائف الدين/٨ ـ الزواج المختلط في الوسط الإسلامي/٩ ـ كيف نقرأ نص «الحكمة الخالدة»؟
أما القسم الثاني فقد جاء تحت العنوان الكبير الآتي: قراءة الفضاء المغربي، وقد تضمن الفصول الآتية: ١ ـ أشكال حضور الفكر العربي في الغرب الإسلامي/٢ ـ تقديم ابن طفيل/٣ ـ الإسلام والنمو في المغرب المستقل.

(٢) نقرأ في تكوين العقل العربي (مرجع مذكور) ما يلي: «لقد تشكلت بنية العقل العربي، إذن، في ترابط مع العصر الجاهلي فعلاً، ولكن لا العصر الجاهلي كما عاشه عرب ما قبل البعثة المحمدية، بل العصر الجاهلي كما عاشه في وعيهم عرب ما بعد هذه البعثة: العصر الجاهلي بوصفه زمناً ثقافياً تمت استعادته وتم ترتيبه وتنظيمه في عصر التدوين الذي يفرض نفسه تاريخياً كإطار مرجعي لما قبله وما بعده» ص ٦١.

وبدايته في الموضوعات الكلاسيكية، من قبيل: القرآن وتجربة المدينة، مشكلة الخلافة، أصول الدين، أصول الفقه، مكانة الفلسفة في المجال التاريخي الإسلامي، ثم العقل الوضعي والنهضة[1] إلخ.. لكنه رغم محافظته على الهيكلة الكلاسيكية للعقل الإسلامي، حَدَّد غاية بحثه في معرفة **طبيعة العامل العقلاني والعامل الخيالي**، وطبيعة تداخلهما وصراعهما في مختلف نشاطات الفكر التي سادت المحيط التاريخي الإسلامي. هنا وفي هذه النقطة بالذات يلتقي بالتوجه العام للجابري، حيث يؤكدان معاً على عمق المسافة الزمنية التي رسمها وما زال يرسم ملامحها العقل العربي الإسلامي. ونقصد بذلك برهنتهما معاً على استمرارية آلية العقل العربي منذ تأسيسه وإلى يومنا هذا.

يتحدث محمد أركون عن ثلاث مراحل في تاريخ تكوّن العقل الإسلامي:

- المرحلة الكلاسيكية، وهي مرحلة التأسيس والبدايات.
- المرحلة المدرسية، وهي مرحلة التقليد، وتكريس التقليد والإجترار.
- المرحلة الحديثة والمعاصرة، وهي مرحلة ما يعرف اليوم بالنهضة، والثورة.

تتداخل هذه المراحل، وتتبعثر وتنقطع في فضاء العقل الإسلامي. لكنها لا تنفصل، وذلك بفعل لحمتها الدينية العميقة.

في إطار هذه المراحل، تتشكل بنية العقل الإسلامي، ويعاد إنتاجها في صورة تواكب مستلزمات السيادة والسلطة السياسية، ويختلط فيها العقل بالأسطورة بالخيال. يتم كل ذلك في إطار ما يسميه أركون «نمط إنتاج مجتمعات الكتاب»[2].

داخل هذا الترتيب الذي يلتقي في نظرنا مع التوجه العام لكتاب الجابري، نجد أن هذا الأخير يفكر بصورة فعلية، وليس بغية اقتراح مشاريع للعمل[3]،

---

(١) - Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, op.cit., p. 11 - 12.
(٢) Ibid., p. 162.
(٣) يغلب على بعض أبحاث كتاب محمد أركون طابع الإنفتاح المنهجي الذي يثير الأسئلة، ويعد العدة المنهجية للبحث أكثر من استخلاص النتائج. من بين هذه الأبحاث، دراسته حول: «السيادة والسلطات السياسية في الإسلام»، مرجع مذكور، ص ١٥٥ ـ ١٩٢.

كما نجد في أغلب مقالات أركون؛ أنه يفكر في آلية العقل العربي. وبناء على فرضية عصر التدوين كعصر مؤسِّس، وانطلاقاً من بحث يتوخى التقصي الإبستمولوجي، فهو يعتبر أن أغلب الإنتاج النظري الذي بلوره مفكرو الإسلام، ينحل في نهاية تحليل أسسه وقواعده العامة إلى واحد من هذه الأنظمة المعرفية: البيان أو العرفان أو البرهان[1].

العقل العربي إذن من حيث نظامه الداخلي، وآليته الفاعلة، **قياس فقهي، وكشف صوفي، وبرهنة عقلية**.

وبمقدار ما تقدم هذه النمذجة البنيوية تصوراً جديداً لنظام إنتاج العقل العربي، بقدر ما تثير من الأسئلة والإعتراضات، وخاصة عندما نعرف بأن الجابري يصرح بأن اهتمامه في **تكوين العقل العربي** يرتكز على الثقافة العالمة[2]، وأنه لم يلتفت صوب قارة كاملة من المعارف أنتجت داخل بنية العقل الاسلامي، ونقصد بذلك قارة **الكتابة الخيالية والكتابة الرمزية**. فهل يمكن التفكير في العقل العربي بدون التفكير في الخيال العربي؟

حول مضمون هذا السؤال نجد في مقاربة محمد أركون توجهاً مخالفاً. إننا نجد اقتراباً أكثر من جميع مستويات نظام إنتاج العقل العربي الإسلامي. لهذا يدعونا محمد أركون إلى التفكير في الإشكاليات الآتية:

- السيرة النبوية، وسيرة علي بن أبي طالب بين القداسة والأسطورة والتاريخ.
- المجتمع والدين ودور الدين في سبك الوجود الإجتماعي.
- الرمز والمعنى.
- الخيال والتاريخ.

---

(١) يطلق الجابري على هذه الأنظمة تسميات دقيقة، تبرز قدرته على نحت المفاهيم المطابقة لاجتهاداته، نظام البيان (المعقول الديني)، نظام العرفان (اللامعقول العقلي)، ونظام البرهان (المعقول العقلي).

(٢) لقد تجنب الجابري في كتابه الروايات والقصص والنصوص الرمزية.

ـ السياسة بين الدين والدنيا.

واضح من الإشكالات السابقة أن مجال العقل الإسلامي في نظر محمد أركون أكثر اتساعاً، وأن تجليات الخيال الرمزي تُتيح لنا تَمَلُّكاً أشمل لكل مظاهر الفكر والعقل في الإسلام.

مجال العقل إذن عند كل من المفكرين يتكامل. ومشروع كل واحد منهما يُوسعه الآخر. في كتاب الجابري نوع من الوحدة التي رُسمت نتائجها أولاً، ووضّحت بوعي تام منطلقاتها وأولياتها، كما وعت حدودها... وفي كتاب أركون محاولة للتفكير في المنسي، في التعبير الشفوي في الإسلام، في المعيوش غير المكتوب، في إزاحة الروايات الرسمية، وإماطة اللثام عن الروايات والكتابات التي اعتبرت هامشية، أو غير نموذجية. وفيه أيضاً، وهذا ما يوسِّع مجال العقل الإسلامي، تفكير في الأنساق والأنظمة السيميائية غير اللغوية، والأنساق المرتبطة بالمجال الديني، كالميثولوجيات، والطقوس، وأنظمة المعمار، وبُنى القرابة(١) إلخ.

لم يعد العقل الإسلامي من منظور محمد أركون محصوراً في مجال مُحدد ونهائي. لقد انحل في النهاية في موضوع أشمل هو **الخيال الإجتماعي والتاريخي**.

وهنا لا بد من الإشارة إلى كون أركون يوسِّع بصورة لامتناهية مجال وحدود العقل الإسلامي، في المستوى التكويني والإنتاجي، وذلك بشكل ينتج عنه في النهاية لامتعين. مما يؤدي إلى بروز نتائج قد لا يوافق عليها الجابري، أو على الأقل لا تنسجم مع أهدافه المباشرة.

الحصر في كتاب الجابري اختيار، اختيار ايديولوجي معلن؛ إنه يفكر في العقل العربي المعاصر، ويسعى لكشف آلية المعقولية التي اكتسبها من ماضيه، وذلك من أجل أهداف مرسومة ومحددة:

**أولها**: إن الفاعلية الفكرية جزء من الفاعلية التاريخية الإرادية.

---

(١) Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, op.cit., pp. 44 - 45.

**وثانيها:** إن وضوح الرؤية جزء من نجاعة الفعل العقلي في التاريخ.

**وثالثها:** التفكير في توسيع دائرة العقل الكوني، عن طريق ما يسميه الجابري: **استقلال الذات العربية**[١].

في هذا الإطار لا يصبح التقصي اللامحدود الذي مارسه أركون علامة تاريخية ايجابية في نظر الجابري. ويصبح التأريخ الإيديولوجي مسألة حتمية، حتى عندما يعلن بعض الباحثين أن أبحاثهم تتوخى أولاً وقبل كل شيء التقصي الأكاديمي الخالص.

رغم التباعد الذي يمكن أن نلمسه مما سبق، فإن ما يوحد مجال الرؤية في الكتابين وبصورة قوية هو استعمالهما معاً لمفهوم **الابستمي** Epistémè[٢]. هذا المفهوم الذي سمح، بالإضافة إلى مفاهيم أخرى وظفت بأشكال مختلفة في الكتابين، بإنتاج خطاب جديد في دراسة الفكر الإسلامي، وفي التفكير في نقد العقل العربي الإسلامي وهو يسمح بذلك بكشف لعبة الحقيقة، وفضح آليات المعرفة.

نجد في كتاب الجابري أن العقل العربي تحكمه ثلاثة أنظمة معرفية: البيان والعرفان والبرهان، تحكمه هذه الأنظمة في تفاعل وتجاوب مع مستلزمات التاريخ، بل لنقل بصيغة أدق، في ترابط أكيد مع الممارسة السياسية. لكن هذه الأنظمة رسمت لهذا العقل حدوده فأصبح يفكر بواسطتها وداخلها، وتحول الزمن الثقافي إلى زمن تقليد وتكرار؛ إنه لم يعرف لا القطائع، ولا الحرائق. لقد ظل هو هو، مشدوداً إلى آلية القياس، آلية العرفان والكشف، وآلية البرهان المحاصرة. وتوحي تحليلات الجابري بأن آلية القياس الفقهي شكلت خلال تصادم الأنظمة المعرفية العربية عبر تاريخ الفكر الاسلامي، الآلية المسيطرة، مما

---

(١) راجع خاتمة كتاب الجابري: الخطاب العربي المعاصر، وهي تحت عنوان: «من أجل الإستقلال التاريخي للذات العربية» بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٢، ص ١٧٧.

(٢) لقد استعمل هذا المفهوم المفكر الفرنسي الكبير ميشيل فوكو وهو يحدده بـ «مجموع العلاقات التي تربط في حقبة معينة الممارسات القولية المنتجة لأشكال معرفية، أو لعلوم، أو لأنظمة صورية» . . . *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 250.

جعل الحضارة الإسلامية والعقل الإسلامي مجرد عقل فقهي وحضارة فقهية[1].

العقل العربي إذن في نظر الجابري عقل فقهي، والتوتر بين القياس والعرفان والبرهان عبر تاريخ الثقافة الإسلامية، عرف كثيراً من أشكال الهدنة، مما أدى إلى خلل معرفي بارز في بنية العقل العربي، وتجلى هذا الخلل في غياب التقدم، وشكّل العقل العربي في النهاية لحظة معرفية تكرارية[2]. لقد تأسس الكتاب النموذج، الكتاب النظام، وتتابعت النسخ والأشباه، لحظة اكتفت داخل زمانيتها المغلقة باستعادة الأوليات والآليات القديمة، بدون أن تشكك في أسسها، أو تحاول تكسير قوالبها. إن الأمر لا يتعلق بعصورنا الوسطى وحدها، إنه يتعلق أيضاً بحاضرنا، من حيث أن حاضرنا مجرد امتداد أو تكرار للأنظمة التي تأسست في عصر التدوين..

أما محمد أركون فإنه يوظّف مفهوم الابستيمي، ومفهوم الخطاب، ثم مفهومي الزمن الطويل، وتاريخ الأنساق الفكرية، ليتجاوز تاريخ الأفكار، وصيرورة الأصل، والبداية والنهاية[3]، وليتمكن من اكتشاف البنية العميقة، البنية النظرية الأثيرية التي لا تُرى، بقدر ما تُؤَسِّس، والتي وجَّهت وما زالت توجِّه نظام الفكر وقواعد إنتاجه في العالم الإسلامي.

يمكن أن نغامر هنا فَندَّعي أن أركون يفكر في نظام الأنظمة في الفكر الإسلامي، وبالتالي فإن تحديده لهذا النظام لم يتعلق بتقسيم لمجال تمظهر العقل الإسلامي كما فعل الجابري، بقدر ما حاول صياغة النظام الضابط للعقل الإسلامي بغض النظر عن القواعد الجزئية والفرعية التي يمكن أن تكون مُؤسسة في مناطق جهوية.

أما الخلاصات الأساسية التي يقدمها محمد أركون للابستيمي الإسلامي فهي:

---

(١) راجع الفصل الخامس من كتاب: تكوين العقل العربي وهو تحت عنوان: «التشريع للمشرع»، مرجع مذكور، ص ٩٦ - ١١٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٢.

(٣) Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, op.cit., p. 305.

- الخلط بين الميثي (الأسطوري) والتاريخي.
- التدعيم القطعي للقيم الدينية، انطلاقاً من القرآن والسنة.
- التأكيد اللاهوتي لتفوق المسلم على غير المسلم.
- حصر وظيفة العقل في الإجتهاد وتأويل الوحي.
- تقديس اللغة والدفاع عن قداسة المعنى المرسل من طرف الله.
- التأكيد على تعالي المقدس(١).

إن هـذه الخلاصـات هي التي توجّـه نظر محمـد أركون في مجـال العقـل الإسلامي، وتحكم عملية تَـوَلّد وتـوليد الأفكـار في مختلف جوانب الحيـاة في الإسلام؛ وهي تتضمن رؤية محددة عن العالم، رؤية تسلم بأولـوية الإلهي في الكون، وتجعل الفكر متمركزاً حول الوحي، وتحول العالم إلى مسرح تبدأ فصوله هنا وتنتهي هناك في العالم الآخر.

تلك إذن خلاصة مكثفة للإبستيمي الذي حكم مختلف توجهـات العقل الإسلامي، إلا أنه لا يجب أن نتصور أننا أمام بنية معرفية ثابتة ومغلقة، فهذا أمر غير وارد عند الباحثين معاً. فتصادم الأبنية المعرفية وتداخلها، مع أنظمة معرفية أخرى، أمر تَحَقّق فعلاً في التاريخ الإسلامي، وتاريخ تَشَكُّل العقل العربي. إلا أن استمرار الإبستيمي الإسلامي، ونظام القياس كنظام مُحْتَكِر للسيادة، رغم التوتر والإنقطاع يعني قدرة **الأوليات المعرفية الدينية على توجيه صـيرورة نمط إنتاج الأفكار وتذويبها ضمن أفق سيادة اللاهوت.**

ولا شك أن استثمار مفهوم الإبستيمي في المؤلفين اللذين نحن بصدد تقديم حديث عام عنهما، يدفعنا إلى استخلاص نتيجـة أساسيـة هي أن ما رسختـه الدراسات السلفية والدراسات الإستشراقية والدراسات الوصفية عن التراث لم يعد صالحاً تماماً للتفكير بصورة جدية في نظام المعرفة الإسلامية(٢). ومن هنا،

(١) Ibid., p. 50.

(٢) انـظر موقف الجـابري من الـدراسات السلفيـة والإستشراقية للتراث في كتـابـه: **نحن والـتراث**، بيروت، دار الـطليعة، ط ١، ١٩٨٠، ص ٥ - ٦٧. ومـوقف أركـون من التيارات نفسها في الفصلين الثالث والرابع من كتاب **نحو نقد العقل الإسلامي**، مرجع مذكور، ص ص ١٠١ - ١٥٤.

فإن المؤلِّفين معاً يرسمان طريقاً جديداً في قراءة الإنتاج النظري الإسلامي، بالإضافة إلى مسعاهما الإيديولوجي المتعلق بالحاضر، حيث إن الغاية من نقد العقل العربي في نظر الجابري، هي تدشين عصر تدوين جديد، يتيح لنا كسر البنية الفقهية السائدة، كما يتيح لنا خلخلة التقليد من أجل إزاحته، وكل ذلك من أجل استقلال الذات العربية والمشاركة في إبداع التاريخ. أما أركون فإنه يحاول ترسيخ تقاليد البحث العلمي المتعدد المشارب والمناهج من أجل تجاوز التمركز الأوروبي، وتحطيم التفرد اللاهوتي في اتجاه الدفاع عن أن الوحي والحقيقة والتاريخ أمور مترابطة ومتفاعلة بشكل محايث[١].

يتضح مما سبق أن تكوين العقل العربي و نحو نقد العقل الاسلامي يرومان في نهاية المطاف بلوغ هدف محدد. في الكتاب الأول الهدف واضح ومعلن: «مشروعنا هادف إذن. فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحرر مما هو ميت أو متخشب في كياننا العقلي، وإرثنا الثقافي، والهدف: فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها، وتعيد فينا زرعها... ولعلها تفعل ذلك قريباً»[٢].

أما أركون فإن الهدف في أبحاثه يتأرجح بين المعلن والظاهر (تجديد الدراسات الإسلامية) والمكنون (نقد العقل الاسلامي). ولكن عند الاستماع المباشر لإيحاءات وأبعاد الدراسات التي ينتجها، يمكن أن نتبين رغبة حميمة في مزيد من التعمق في فهم الظاهرة الدينية، ومعرفة مستويات ترابطها وتفاعلها، وتلاحمها مع الوجود التاريخي للإنسان. نحن في النهاية إذن أمام دربين يوصل الواحد منهما إلى نهاية الآخر. إن الباحثين معاً يسترقان السمع لتفاعلات وتناقضات العقل العربي، ويُعليان راية النقد بكل شجاعة في زمن سيادة التقليد. ولعلنا فعلاً معهما وانطلاقاً من أعمالهما أمام بداية تأسيس مشروع نقدي جديد حول الموقف من التراث.

---

(١) Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique,* op.cit., pp. 9 - 10.
(٢) تكوين العقل العربي، ص ٧ ـ ٨.

- ٦ -

# استراتيجية النقد

# عند محمد أركون

«إنني أتمنى أن تُستقبل هذه التوضيحات كنوع من الحث على البحث المتحرر والمركّز على مشاكل منسية من قبل البعض، ومحمَّلة بكثير من الهلوسة من قبل آخرين، لكنها في كل الأحوال مثيرة، هامة وقابلة للجدل».

محمد أركون

- ١ -

ليس من السهل تقديم كتاب الأستاذ محمد أركون نحو نقد العقل الاسلامي(*)، ويعود سبب ذلك إلى كون هذا الكتاب يقدم حصيلة عمل متواصل في مجال دراسة الفكر الإسلامي، منذ ما يزيد عن عشرين سنة. بالإضافة إلى ذلك نلاحظ أن بنية الكتاب لا تسمح بالتلخيص أو العرض الذي يتيح للقارىء معرفة أولية بمقدمات ونتائج البحث.

(*) Mohamed Arkoun: *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, Ed. Maisonneuve et Larose, 1984.

إن كتاب **نحو نقد العقل الاسلامي** عبارة عن مساهمة نظرية جادة في دراسة الفكر الاسلامي. إنها مساهمة تتأسس انطلاقاً من صياغة مجموعة من الأسئلة، لتتجه صوب قصد محدد هو التفكير في الحدث القرآني (الظاهرة الاسلامية)، الحدث النص، والحدث الواقعة التاريخية، وذلك من أجل ابتكار أفق جديد في باب دراسة الفكر الاسلامي، أفق يطلق عليه محمد أركون اسم «الاسلاميات التطبيقية».

وبقدر ما يتجنب الباحث في مقالات كتابه تقرير النتائج والفصل في الإشكالات، يحاول بكثير من الشغف العلمي صياغة استراتيجية الأسئلة الكبرى والأسئلة الصعبة، وهي استراتيجية طويلة النفس، يمكن أن نقول إنها ستمكننا استقبالاً من إنتاج المفاهيم، وبلورة النتائج التي تتيح قلب مجال الفكر، وتتيح في الآن نفسه وبعمق كبير إصابة هدف بعينه، هدف دعم رؤية جديدة للكون وللإنسان.

لا يتجه البحث في **نحو نقد العقل الاسلامي** نحو تاريخ الفكر وحده، بقدر ما يحاول الامساك بالحدث القرآني في مستويات متعددة من مستويات تمظهره.

بناء على ما سبق فإن تقديمنا لهذا الكتاب لن يعتمد أسلوب استعادة المعاني الظاهرة ومحاولة إعادة تركيبها، ولا بناء المعاني المضمرة بشكل مختزل، بقدر ما سنحاول الوقوف عند ما يمكن أن نعتبره بمثابة الموجهات العامة لتفكير الباحث في مجال العقل الاسلامي.

- ٢ -

لقد استطعنا أن نتبين من خلال مراجعتنا لمقالات الكتاب، أن المشروع النقدي الذي يؤسسه الباحث يتجه في إنجازه صوب مجالات متعددة من مجال تمظهر الحدث القرآني؛ إنه يراوح خطاه العلمية بين الأفق المنهجي (أوليات البحث، مشاريع للعمل)، كما يقدم - ومن أجل الغرض نفسه دراسات ذات طابع سجالي، ينتقد فيها الاستشراق، والدراسات الاسلامية التقليدية، محاولاً زعزعة مفاهيمها، وإزاحة تصوراتها من مجال دراسة الفكر الاسلامي، ويقوم في مستوى ثالث بتقديم دراسات تطبيقية يحاول فيها تجريب واستثمار أكبر قدر ممكن

من الوسائل المنهجية، من أجل قراءة جديدة لبنية العقل الاسلامي، وهي قراءة لا تكتفي بنسخ المفاهيم، بقدر ما تولّدها وتوسّعها وتحوّلها في ضوء ملابسات وشروط إنتاج العقل الاسلامي.

لكن محمد أركون لا يكتفي بهذا الأفق من آفاق البحث، بل إنه يجتهد في فتح نوافذ جديدة في التعامل مع الحدث الاسلامي، حيث ينتج المقالة الانثروبولوجية، ويحاول التفكير في بعض جوانب الظاهرة من زاوية لسانية، كما ينفتح على طرق وأساليب المقاربة السوسيولوجية.

ومن هنا فإنه يمكننا أن نعيد ترتيب مقالات الكتاب في إطار تقسيم رباعي يسمح لنا بتعامل خاص مع أبحاثه. (هذا مع العلم أن الباحث قسم كتابه إلى قسمين كبيرين: قسم أول تحت عنوان: مقاربة الفكر الاسلامي وقد ضم تسعة فصول، وقسم ثان تحت عنوان: قراءة في المجال المغربي، وتضمن ثلاثة فصول).

**١ ـ القسم الأول: المشروع النقدي.**

يتضمن هذا القسم في نظرنا المقالات التي تتعلق بالمشروع النقدي في خطوطه العامة، وهي أشبه ما تكون بمقالات في الطريقة أو في المنهجية العامة، ويحتوي هذا القسم على المقالات الآتية:

ـ من أجل اسلاميات تطبيقية.
ـ مفهوم العقل الاسلامي.
ـ أشكال حضور الفكر العربي في الغرب الاسلامي.

**٢ ـ القسم الثاني: نقد الاسلاميات الكلاسيكية.**

إذا كان القسم الأول يؤسس التوجهات المنهجية العامة للباحث، فإن هذا القسم يبرز أشكال النقد التي يوجهها للخطاب الاسلامي التقليدي (التأريخ التقليدي للفكر الاسلامي)، ولخطاب الاستشراق وهو يضم مقالتين، هما:

ـ مظاهر الوعي الاسلامي.
ـ من أجل إعادة سبك وتوحيد الوعي الاسلامي.

**٣ ـ القسم الثالث: نحو اسلاميات تطبيقية.**

يتعلق هذا القسم بدراسات تطبيقية تقدم نماذج من اجتهادات الباحث في مقاربة بعض مظاهر وجوانب الحدث الاسلامي، ويحتوي هذا القسم على المقالات الآتية:

- ـ السيادة والسلطة السياسية في الاسلام.
- ـ كيف نقرأ نص «الحكمة الخالدة»؟
- ـ تقديم ابن طفيل: قراءة في نص حي بن يقظان.

**٤ ـ القسم الرابع: مقاربات أنثربولوجية وسوسيولوجية.**

تتجه الأبحاث في هذا القسم نحو المقاربة الأنثربولوجية والتقصي السوسيولوجي، وهي تقدم في نظرنا وجهاً آخر من أوجه طموح الباحث ـ ليس في مستوى الادعاء، بل في مستوى الممارسة والتطبيق ـ إلى محاصرة الحدث القرآني من أجل تفكيك دعائمه كحدث ديني لغوي، تاريخي، ثقافي؛ وقبل وبعد ذلك كحدث رمزي يختلط فيه التاريخي بالميثي (الأسطوري) والمتخيل بالإرادي. . أما المقالات المقصودة هنا فهي:

- ـ الدين والمجتمع من خلال نموذج الاسلام.
- ـ وظائف الدين: الحرب والدين.
- ـ القِرَانُ المختلط في الوسط الاسلامي.

ولا يعني هذا التقسيم وجود فواصل كلية بين فصول الكتاب، بقدر ما يعني محاولة لإعادة ترتيب محتوياته، من أجل معرفة مكوناته، وإلا فإنه لا وجود لفواصل قاطعة بين الفصول؛ إنها ملتحمة باستراتيجيتها المركزية، أي بمحاولتها ممارسة التفكير في موضوعها، في الحدث الاسلامي بالذات سواء في مستواه النصي أو في مستوى تمظهره الواقعي.

ينتج عن التوزيع الجديد لمقالات الكتاب ما يلي:

١ ـ ليس كتاب **نحو نقد العقل الاسلامي** من قبيل الكتاب الوحدة، أو الكتاب الشجرة، الجذور والأغصان والثمار، بقدر ما هو كتاب متعدد ومتفتح،

متعدد في رؤيته المنهجية، ومتفتح على الاجتهادات التي يجري تأسيسها في مجال الفكر المعاصر. إننا أمام كتاب الكتب حيث نقف في بعض المقالات على مشاريع للبحث، أكثرمما نقف على نتائج أو خلاصات نهائية.

٢ ـ قد لا نبالغ إذا ما قلنا إن قيمة هذا الكتاب تتجلى في طابعه الاستفهامي المتواصل، أكثر مما تتجلى في خلاصاته ونتائجه؛ إنه أقرب ما يكون إلى خطاب في المنهج أو مقال في الطريقة.

٣ ـ يدعو كتاب **نحو نقد العقل الاسلامي** إلى بلورة تقاليد جديدة في مجال البحث في الظاهرة الاسلامية باعتبارها ظاهرة دينية، مماثلة للظاهرة المسيحية، أو الظاهرة اليهودية. ومن هنا الحاح الباحث على ضرورة التسلح بالأدوات المنهجية المتبلورة منذ الخمسينات في مجال العلوم الانسانية، في التاريخ واللسانيات والانتروبولوجيا، ومجال الديانات المقارنة، وعلم النفس التاريخي، ثم في السيميولوجيا، وقبل ذلك في مجال الابستمولوجيا والفلسفة. هذا الالحاح يطفو باستمرار على سطح البحث مما يدل على طابع الحماسة ولذة الكشف والاكتشاف.

ـ ٣ ـ

يتعلق الأمر إذن بالتفكير في العقل الاسلامي بصورة نقدية وانتقادية. لكن كيف يحدد محمد أركون مجال العقل الاسلامي؟ وكيف يمارس النقد؟ سنحاول من خلال إجابتنا على السؤالين الآنفين تقديم صورة أولية ومختزلة عن محتوى وطموح مؤلِّف **نحو نقد العقل الاسلامي**.

## أولاً: مجال العقل الاسلامي.

يتجه بحث الأستاذ أركون صوب مجال محدد؛ إنه يتجه صوب ما يسميه بالحدث القرآني (الظاهرة الاسلامية) كحدث لغوي تاريخي، متعدد الأبعاد والدلالات، ومعنى هذا أنه يرفض التأريخ التمجيدي، كما يرفض التقطيع التاريخي المعروف والمنجز من طرف أصحاب الفرق والطبقات والملل والنحل؛ إنه في جملة واحدة يتخلى عن التاريخ المعتمد على مسلمة التعالي والقداسة

المستقرة فوق التاريخ، ويتسلح بدل كل ذلك برؤية تنفتح على التاريخ الإشكالي، مستعينة بمفاهيم تنتمي إلى حقول معرفية متعددة، من أجل محاولة الإمساك الدقيق بمجال العقل التاريخي كما تبلور في المجال الإسلامي منذ تجربة المدينة، إلى تجارب الإخفاق المتعددة التي عرفها وما زال يعرفها العالم الإسلامي حتى يومنا هذا. . .

يقوم الباحث بعملية حصر للموضوعات التي تحدد العقل الاسلامي وهو يعرضها كما يلي:

١ ـ القرآن وتجربة المدينة.
٢ ـ جيل الصحابة.
٣ ـ مشكلة الخلافة.
٤ ـ السنة والتقليد.
٥ ـ أصول الدين، أصول الفقه، الشريعة.
٦ ـ مكانة الفلسفة في المجال التاريخي الاسلامي.
٧ ـ العقل في العلوم العقلية.
٨ ـ العقل والخيال في الكتابة التاريخية والجغرافية.
٩ ـ العقل والخيال في الشعر.
١٠ ـ الأسطورة والعقل والخيال في الآداب الشفوية.
١١ ـ المعرفة الوثوقية والمعارف التجريبية.
١٢ ـ العقل الوضعي والنهضة.
١٣ ـ العقلانية وتحولات المعنى (أنظر ص ١١، ١٢).

تشكِّل هذه الموضوعات جوانب من مجال تمظهر العقل في تاريخ الاسلام. إن غاية الباحث من وراء دراسة هذه اللحظات التأسيسية أو الموضوعات المحورية هي «معرفة أفضل لوظائف العامل العقلاني، والعامل الخيالي ومستويات بروزهما، وتداخلهما، وصراعهما، في مختلف درجات نشاط الفكر التي سادت المحيط أو الوسط الإسلامي» (ص ١٢).

يتضح من ترتيب الموضوعات السابقة أن محمد أركون يميِّز في تاريخ الفكر

الاسلامي بين ثلاث مراحل متواصلة، متقطعة وملتحمة في الوقت نفسه، تحكمها فجوات وانقطاعات ويؤسسها نظام معرفي واحد، يقوم بلحم كل مستوياتها مهما تنوعت أو تقاطعت مع أنظمة معرفية أخرى مغايرة لجذرها اللغوي، أو التاريخي، أو الرمزي. وهذه المراحل هي:

- المرحلة الكلاسيكية (التأسيس والبدايات).
- المرحلة السكولائية [المدرسية] (التقليد وتكريس التقليد والاجترار).
- المرحلة الحديثة والمعاصرة (النهضة والثورة).

في إطار هذه المراحل الزمنية تتداخل اللغة مع التاريخ، ويختلط العقل بالأسطورة وبالخيال، ويتأسس عالم الرموز في توافق وتنافر مع مستلزمات السيادة والسلطة ومقتضيات أحوال الزمن.

يتعلق الأمر إذن في بحث أركون بل في أبحاثه بحفر أركيولوجي في طبقات المعرفة الاسلامية (الطبقة هنا مفهومة بمعناها الجيولوجي) وهو حفر لا يغفل التاريخ لحساب الفكر، ولا الفكر لحساب التاريخ، بقدر ما توجهه حماسة منقطعة النظير في التفكير في «نظام إنتاج مجتمعات الكتاب»، وبالتالي التفكير في الإشكالات الآتية:

- السيرة النبوية، وسيرة علي بن أبي طالب بين القداسة والأسطورة.
- المجتمع والدين، ودور الدين في لحم الوجود المجتمعي.
- القرآن وصيرورة المعاني الدينية.
- الرمز والمعنى.
- الخيال والتاريخ.

وفي هذا السياق ـ سياق صياغة الاشكاليات في الكتاب ـ نستطيع أن نقول دون أدنى تحفظ بأن متن **نحو نقد العقل الاسلامي** متن مسكون بالسؤال، مسكون باستراتيجية الاستفهام المتواصل.

إن محمد أركون يؤكد بأنه «سوف يكتفي بالنصّ على بعض المبادىء الحدية والقاطعة.. وذلك من أجل إثارة الاعتراضات وبالتالي التفكير والمناقشة النقدية» (ص ٣٣).

إن التقسيم الزمني الثلاثي السابق الذكر يسلم بفرضية أساسية يتم الدفاع عنها، والبرهنة عليها في أغلب مقالات الكتاب. إنه يسلّم بكون العقل الاسلامي خلال كل هذه المدة الطويلة (من تجربة المدينة زمن النبوة إلى وضعية العالم الاسلامي اليوم) حُكم وما زال محكوماً بمجموعة من المبادىء المعرفية العامة، وإنه رغم تمظهره وتجليه في مستويات معرفية متعددة، مثل الفقه والتاريخ والفلسفة، وكل فنون القول، ظل محكوماً بنظام معرفي واحد، ظاهر أحياناً، ومُسْتَترٍ أخرى.

إن فكر النهضة العربية والملامح الأولية والارهاصات الجنينية لفكر الثورة، كما برزت في مناخ الفكر العربي المعاصر، ما تزال تخضع للآلية المعرفية الوسيطية عينها ؛ إنها تخضع للابستمي نفسه الذي تأسس منذ انبثاق الحدث القرآني ومن خلال ايقاع الفعل التاريخي والنظري الذي واكبه، حيث ركب الواحد منهما الآخر بصورة اختلط فيها المتخيل بالواقعي والمتعالي بالمحايث..

لكن ما هي أوليات الابستمي الاسلامي؟ لا بد من الإشارة هنا إلى أن التفكير في الابستمي يرتبط في نصوص أركون بتقسيم ثان لنظام صيرورة الفكر الاسلامي. إن هذا التقسيم الجديد ينطلق من مفهوم «الزمن الطويل»، أو المرحلة التاريخية الممتدة. وهو زمن البنيات الطويلة والمستمرة والمنتجة للأحداث والوقائع والأفكار المتبلورة في «الزمن القصير» أو المرحلة القصيرة. وبدل التفكير في المراحل الزمنية كما وصفها التقسيم التاريخي الأول، يتم في هذا المستوى - وهو معرفي بالدرجة الأولى - التفكير في الأنساق والأنظمة الفكرية وأُسِّها المعرفي الأول.

وعندما نقرأ الفكر الاسلامي بمفهومي الزمن الطويل وتاريخ الأنساق الفكرية، بدل تاريخ الأفكار وصيرورة الأصل والبداية والنهاية، نتمكن من اكتشاف البنية النظرية العميقة التي وجّهت وما تزال توجّه نظام الفكر وقواعد إنتاجه في العالم الاسلامي.

يقدم محمد أركون في كتابه ما يمكن اعتباره خلاصات أولية للابستمي الاسلامي، وهو يحددها كما يلي:

- الخلط بين الميثي (الأسطوري) والتاريخي.
- التدعيم القطعي للقيم الأخلاقية الدينية، انطلاقاً من القرآن والسنة النبوية.
- التأكيد اللاهوتي لتفوق المؤمن على غير المؤمن والمسلم على غير المسلم.
- حصر وظيفة العقل في الاجتهادات وتأويل الوحي (النص المقدس).
- تقديس اللغة والتركيز على قدسية المعنى المرسل من قبل الله.
- التأكيد على تعالي المقدس وتجاوزه للتاريخية (ص ٥٠).

إن هذه الأوليات التي توجِّه مجال النظر الاسلامي وتحكم عملية تَوَلُّد وتوليد الأفكار في مختلف جوانب الحياة في الاسلام تعني وجود رؤية متماسكة للعالم، رؤية تسلّم بأولوية الإلهي في الكون، وبكون الانسان «خليفة الله في الأرض»، كما تعني أن الفكر يتمركز حول نص الوحي، «ومعناه أن حقيقة العالم الخارجي والتاريخ وطبيعة السلوك البشري، كلها مستنبطة من الوحي» (ص ٣٠٥)، ومعناه أيضاً أن الكلمات تتحول إلى وقائع جوهرية ثابتة ما دام الله لم يعدلها.

تلك إذن خلاصة مكثفة للابستمي الذي حكم مختلف توجهات الفكر الاسلامي، إلا أنه لا يجب أن نتصور أننا أمام بنية معرفية ثابتة ومغلقة. فهذا أمر غير وارد بالنسبة للباحث. وأحداث التاريخ الاسلامي النظرية شاهدة على حدوث احتكاكات متعددة بين الانتاج النظري الاسلامي وأنساق الفكر المجاورة له، والمتصارعة معه. يمكن أن نشير على سبيل المثال إلى احتكاك الفكر الاسلامي بالفلسفة اليونانية والفكر السياسي الفارسي، واحتكاك الفكر الاسلامي في عصر النهضة بالأنساق الفكرية الأوروبية. إلا أن استمرار الابستمي الاسلامي يعني قدرة الأوليات المذكورة آنفاً على توجيه صيرورة نمط إنتاج الأفكار، وبالتالي قدرتها على إعادة إنتاج عناصرها ضمن أفق سيادة الابستمي اللاهوتي.

عندما نتأمل هذه المعطيات وخاصة مفهوم الابستمي نكون أمام تجاوز فعلي للاسلاميات الكلاسيكية، وهي الاسلاميات التي هيمنت زمناً طويلاً على حقل دراسة الاسلام والفكر الاسلامي. إن بحث أركون يتجه صوب المنسي ويحاول صياغة المكبوت، كما يسائل اللامفكر فيه. لهذا السبب تصبح الموضوعات الآتية

جزءاً من برنامج الباحث في الاسلاميات التطبيقية:

١ ـ التعبير الشفوي في الاسلام.
٢ ـ المعاش غير المكتوب وغير المروي.
٣ ـ المعاش غير المكتوب والمصاغ في روايات.
٤ ـ الكتابات الهامشية (غير الوثوقية، وغير النموذجية).
٥ ـ الأنساق والأنظمة السيميائية غير اللغوية والمرتبطة بصورة أو بأخرى بالمجال الديني، كالميثولوجيات والطقوس، وتنظيم الأمكنة والمعمار، وبنى القرابة، والبنيات الاجتماعية والروابط المختلفة الخ.. (ص ٤٤، ٤٥، ٤٦).

هنا نلاحظ تخلياً عن معالجة الموضوعات التقليدية التي اعتبرت نهائية ورسختها تقاليد البحث التقليدي والاستشراقي بدون أن يتم التفكير في نمطيتها وأسس ترتيبها. لكن انجاز كل هذا «يفترض دراسة حرة، بدون شروط ولا مسبقات وفي ضوء اللسانيات والانثولوجيا والسوسيولوجيا والتاريخ والعقلانية الملائمة» (ص ٢٧)، مما يؤدي في النهاية إلى اعتبار العقل قوة متغيرة بتغير الأنماط والبنيات الثقافية؛ إنه يرتبط في نظر أركون بما هو أشمل أي بالخيال الاجتماعي. ومن هنا أهمية الموضوعات التي يسطرها أركون في برنامج أعماله (أنظر ص ٤٤).

## ثانياً: الاستراتيجية النقدية (الأسئلة الكبرى والمفاهيم الرئيسية).

إن المقصود بالاستراتيجية النقدية كما تبلورها أعمال محمد أركون بشكل عام [رسالته الجامعية حول **مسكويه فيلسوفاً ومؤرخاً** (١٩٧٠). **ومحاولات في الفكر الاسلامي** (١٩٧٣)، **وقراءات في القرآن** (١٩٨٣) وكتابه الأخير طبعاً] هو اختيار طريق محدد لإعادة النظر بشكل كلي في الحدث القرآني بكل أبعاده، وبمختلف أشكال حضوره واستمراره.

لكن كيف يؤسس أركون هذه الاستراتيجية؟ إنه يؤسسها انطلاقاً من دعواته المتكررة إلى ضرورة استيعاب دروس الفكر المعاصر، أي تملك الأدوات المعرفية التي تبلورت في أفق العلوم الانسانية وفي أفق الاجتهادات الفلسفية الكبرى، من

أجل القدرة على إنتاج أسئلة جديدة في باب قراءة الفكر الاسلامي.

يدرك محمد أركون جيداً أهمية التحولات الأساسية التي تجري في مجال الفكر المعاصر ابتداء من الخمسينات، خاصة التطورات التي حصلت في اللسانيات وفي التاريخ والانثربولوجيا والفلسفة، ويحاول التفكير في كيفية الاستفادة منها بدون أن يتناسى شروط إنتاج المعرفة العلمية، وشروط اخصاب حقل الدراسات الاسلامية بواسطة استعارة المفاهيم التي يمكن أن تكفل مساهمة جديدة وجيدة في باب قراءة الحدث القرآني.. لهذا السبب يحفل مرجع النص الأركوني بأسماء أهم المفكرين المعاصرين: ماركس، ليفي ستروس، باشلار، ألتوسير، بارت، فوكو، بلاندياي، بروديل، غودوليي، رونيه جيرار، دريدا، بورديسو، ريكور الخ... كما يحفل هذا النص أيضاً بمفاهيم وأدوات عمل هؤلاء المفكرين، حيث تطفو فوق كتابته مفاهيم مثل: رأس المال الرمزي، الزمن الطويل، التقطيع الميثي، التاريخية، الخطاب السيميائي، اللامفكر فيه، المنسي، المكبوت، البنية العميقة، الابستمي الخ...

يوظف أركون هذه المفاهيم دون أن يستنسخها؛ إنه يتمثلها وينتج بواسطتها نتائج جديدة حاسمة في باب الاسلاميات التطبيقية.

إن أركون لا يستعير من الأسماء السابقة والمفاهيم السابقة من باب الافتتان والانجذاب بالمنجزات الفكرية الغربية؛ إنه يغامر باستدعاء هذه المفاهيم، أو هذه السلطات المعرفية المرجعية من زاوية رغبته في تدشين عهد جديد في التعامل مع الاسلام. إنه يستثمرها ليوسعها ويغنيها ويغني بواسطتها الوقت نفسه حقل دراسة الاسلام والقول الاسلامي.

يعتقد أركون أن هناك تباعداً كبيراً بين الاسلام والظاهرة الاسلامية، والتحول المعرفي الذي تأسس وما زال يتأسس في الفكر المعاصر. وهو يريد أن يقيم تصالحاً معرفياً بين الاسلام ومنجزات الفلسفة وعلوم الانسان، وهو تصالح يرمي إلى هدف نقدي كبير هو خلخلة الموروث بلغة جديدة، لغة لا تكتفي بالحماسة الايديولوجية الرافضة، بقدر ما ترمي إلى تأسيس خطاب جديد حول الحدث الاسلامي، خطاب يلغي أزمنة الوصف والتكرار والمديح والتاريخية

الرومانسية، ويعيد ترتيب القول الاسلامي (مجال تمظهر الخيال الاسلامي) للتمكن من اكتشاف لغة جديدة ورؤية جديدة في الوجود. التصالح هنا إبعاد للغربة ووسيلة للتجاوز وأفق لكونية معرفية بلا حدود. . .

للاختيار النقدي في أبحاث أركون حول الاسلام جملة مبادىء نظرية تحدد تصوره الفلسفي للمعرفة وللعالم، هذه المبادىء هي:

١ ـ ليس هناك حقيقة فوق التاريخ. ويعني هذا المبدأ أن الحقيقة تهم الكائن المشخص في التاريخ، وينتج عنه «أن الخاصية الالهية للشريعة ـ مثلاً ـ لا تحيلنا إلا إلى التصور الذهني الذي بلوره التفسير واللاهوت، وشكّلته تقنية انجاز القانون» (ص ٣٣).

٢ ـ ترتبط الحقيقة بالسلطة وذلك باعتبار أنها مسألة اجتماعية تاريخية، ومن هنا طابع الصراع والتوتر الذي يولد الحقائق المتناقضة.

٣ ـ تترسخ وتتجسد الحقيقة بواسطة الانسان؛ إنها تترسخ بواسطة الذكاء والإرادة والقدرة على التجاوز.

انطلاقاً من المبادىء الآنفة يُمارس أركون الاسلاميات التطبيقية، «ويخضع القرآن لمعيار النقد التاريخي المقارن وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتعامل الفلسفي المرتبط بإنتاج المعنى وتحليله وتحويله وتبديله» (ص ٦٦).

إن تنويع أساليب المقاربة، وتنويع الأدوات والمفاهيم التي تتيح إعادة إنتاج المعاني هي جوانب من مظاهر الاستراتيجية النقدية التي يمارسها أركون، وهي تبعد خطابه عن الحسم وتطبعه بكل ايجابيات الموقف الريبي ـ كموقف فلسفي أصيل ـ حيث يتم الاعتراف بأن مجال البحث يتعلق بأمر يهم الانسان في الزمان، ونقصد بذلك فهم حدود ومحدودية الظاهرة الدينية.

من هنا هجوم الباحث الشديد على الجماعات الاسلامية التي ما تزال تتحدث عن الاسلام بلغة ابن تيمية متجاهلة ما حدث ويحدث الآن في العالم المعاصر. ومن هنا أيضاً نقده للاستشراق الذي لم يطور أساليب قراءته للفكر الاسلامي، ثم انتقاده الشديد كذلك للظاهرة الغارودية (نسبة إلى روجيه

غارودي أو رجاء جارودي)، وما يماثلها في الفكر الغربي المعاصر.

إن الكتابة السلفية والكتابة الاستشراقية في نظر الباحث «لا تهتمان بالأسئلة التي طرحها العقل النقدي والعقل الجدلي، والعوائق الابستمولوجية التي توجه البحث الراهن؛ «إنهما لا تتساءلان عن المنهجية التاريخية والنقد التنشوي للقيمة» (ص ١٥١).

لا بد من الإشارة هنا إلى أن الاستراتيجية النقدية كما تبلورها أبحاث أركون وكما تتضح بقوة في الكتاب الذي نحن بصدد قراءته تُبَاشِرُ التمهيد الفعلي للدراسة وتقديم المشاريع والمقترحات من أجل تحقيق طفرة ابستمولوجية، أو بلغة باشلار قطيعة ابستمولوجية تمكننا من بلوغ المرامي والأهداف البعيدة الآتية:

١ ـ تجاوز المركزية الأوروبية.
٢ ـ تحطيم التفرد اللاهوتي.
٣ ـ بلورة بحث علمي ينطلق من اعتبار أن الوحي والحقيقة والتاريخ أمور مترابطة ومتفاعلة بشكل محايث (أنظر صفحات ٩ ـ ١٠ من كتاب **محاولات في الفكر الإسلامي**).

ـ ٤ ـ

يتضح من كل ما سبق أن كتاب **نحو نقد العقل الاسلامي** لا يُعد مجرد بحث في مجال دراسة الفكر الاسلامي، ذلك أن تقاليد الكتابة المعتادة في هذا الباب لم تعودنا طرح مثل هذه الأسئلة التي بلورتها دراسات أركون. هل نستطيع بعد قراءتنا لأعمال أركون مجتمعة أن نتحدث عن ثورة في التعامل مع الحدث الاسلامي، الحدث النص والحدث التاريخ؟ إن هذا أمر مؤكد في نظرنا رغم أن ما أنجزه محمد أركون لحد الآن لا يحقق طموحاته ومشاريعه، ولا يجيب على أسئلته وأسئلتنا.

صحيح أن أركون يريد لنفسه أثناء البحث في أغلب الأحيان موقع الدارس من الخارج، أي موقع الباحث المتمتع بظروف استثنائية (جامعي مقيم في باريس

ومحاضر في عدد من الجامعات العالمية) تهبه وسائل متعددة، وتهبه قبل الوسائل حرية معدومة في مواطن استمرار سيـادة العقل الاسـلامي. إلا أن «الصرامة العلمية» و «الموضوعية»، وهي تعابير تطفو في العادة فوق سطح خطابه، تختفي في لحـظات كثيرة داخـل النص، وخاصـة عندمـا يواجـه التيارات الاسـلامية المعاصرة، أو يواجه الفهـم المتحجر للتاريخ الاسلامي. هنا يتحول موقفه بدون إذنه، وبدون إرادته، ليتجه صوب قضية تهم العقل الاسلامي المعـاصر ومن داخل الداخل.

هذا أمر يتجاوز حدود النص كما يريده صاحبه؛ إنه يتعلق بالمناخ النظري الذي تفرزه الكتابة حيث يتحول الموقف المعلن ويتسع ويَتَجَاوز، كما يدعم أو يرفض، وحيث يصبح الكتاب في النهاية أثراً بلا حدود...

إن التأرجح بين الداخل والخارج، بين موقع المتفرج وموقع الذي يهمه الأمر فعلاً - أي يهمه تاريخياً ونظرياً - أمور تتجاوز حدود النص، أي تتجاوز المعلن والمصرَّح به، لتحاول قراءته في مجاله التاريخي الواسع والعام. وهنا يمكن أن نُقِرَّ بأن النتيجة الأساسية لكتاب **نحو نقـد العقل الاسـلامي** هي محاصرة العقـل الاسلامي والحدث الاسلامي بأسلحة حادة من أجل التفكير فيه باعتباره جزءاً من الخيال الاجتماعي، أي بـاعتباره حصيلة النسيـج التاريخي الملتئم والمعـدَّل والمتغير بفعل ايقاع التاريخ وإرادة الانسان.

## - ٧ -

# الجابري ونقد العقل السياسي العربي(*)

نريد في بداية تقديمنا للجزء الثالث من مشروع نقد العقل العربي: **العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته**، صياغة بعض المقدمات التي يمكن أن تسعفنا بإضاءة جوانب من هذا الجزء، وقد تساعدنا على إدراك عناصر المشروع النقدي للأستاذ محمد عابد الجابري.

أولى هذه المقدمات تتعلق بعلاقة هذا النص بسياقه التاريخي العام. ففي الظروف العربية الراهنة يشكل نقد العقل السياسي العربي موضوعاً من الموضوعات الحية والهامة في الوقت نفسه؛ إنه يكتسي أهمية خاصة في إطار ملابسات الصراع السياسي والديني القائمة اليوم في مجال الفكر السياسي العربي، وفي مجال الممارسة السياسية العربية.

إن النص في الصورة التي صدر بها، وفي النتائج المعلنة فيه، وفي النتائج المتضمنة في سياق التحليل، وفي عينات النصوص المنتقاة في متنه وفي أسلوب كتابته، وفي جُمَلِه الاعتراضية، ثم في علامات الاستفهام المتعددة التي يثيرها، في كل ذلك ما يدل على أن الباحث وهو ينجز عمله كان ينجزه مستمعاً إلى وتائر

---

(*) محاولة لتقديم ومناقشة كتاب الدكتور محمد عابد الجابري العقل السياسي العربي ـ محدداته وتجلياته، وهو الجزء الثالث والأخير من مشروع نقد العقل العربي، وقد صدر عن المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٠.

التغير الجارية في الساحة العربيـة، فكراً وممـارسةً، ومعنى هـذا أن نقد العقـل السياسي العربي يكتسب أهمية خاصة، في زمن يتسم بصعود وتصاعد ما يعرف بـ «الصحوة الاسلامية» أو «الاسلام السياسي». فماذا يمكن أن يقدم هذا الكتاب للمعارك المفتوحة اليوم في الساحة العربية؟

ما هو دور هذا النص أمام الغليان الكبير الذي تشهده كثير من الساحات العربية في مصر، وفي تـونس، وفي الجزائـر، وفي السودان وفي اليمن، حيث يُطرح إشكال الدين والسياسة، وعلاقة الدولة بالمقدس، بصيغ متعددة وانطلاقاً من مواقع متعددة؟

بناء على الملاحظة المذكورة، نحن نعتبر أن لهذا الكتاب أهمية قصوى، حيث إنه يخوض في جدل يواكب مخاضات قائمة ومشتعلة في الواقع العربي.

أما المقدمة الثانية فتتعلق بعلاقة هذا الكتـاب بمجمل إنتـاج محمد عـابد الجابري. إنه يشكل الجزء الأخير من مشروع فكري نقدي، موجَّه لتحليـل آليات عمل العقل العربي، وهو جزء صدر قبله سنة ١٩٨٤ كتاب **تكوين العقل العربي**، وصدر مجلده الثاني سنة ١٩٨٦ بعنوان **بنية العقل العربي**، وصدر هذا الجزء الثالث، أي **العقل السياسي العربي**، سنة ١٩٩٠ في طبعته الأولى.

هناك عناصر متعددة تجمع أبواب وفصول هذه الكتب، رغـم أن الباحث يُقر بأن هذا الجزء كُتب في إطار ملابسات خاصة، وقد وضّح هذه المسألة في الندوة التي عقدتها في القاهرة مجلة **المستقبل العربي** حول هذا الكتاب، وبحضور المؤلف[1] حيث أبرز بعض المعطيات التي رافقت تأليفه لهذا النص. إلا أنه رغم بيانات المؤلف المتعلقة بهذا الجزء، تظل هنالك استراتيجية ناظمة تجمـع هذه المؤلفات ـ وإلا لن نستطيع قبول إدراجها تحت عنوان واحد هو: «نقد العقل العربي» وإضافة عناوين فرعية مختلفة ـ تروم قصداً واحداً هو الإحاطة بمختلف تجليات ومظاهر وآليات عمل العقل العربي. هذا مع العلم أننا عندما نقول إن

(١) «العقـل السيـاسي العـربي»، (نـدوة)، مجلة **المستقبـل العـربي**، العـدد ١٤٠/١٩٩٠، ص ١١٨ ـ ١٣٦.

هناك استراتيجية ناظمة لهذا المشروع بأجزائه الثلاثة، فإننا نعتقد أن هذه الاستراتيجية ـ ما دام الأمر يتعلق بمجال الفكر ـ لا تشكل أمراً معطى وبصورة مسبقة، بل تتجلى هذه الاستراتيجية في البداية في فكرة أولية، في طموح، لكن عملية البناء، هي التي تسمح بصياغة أبعاد وجوانب هذه الاستراتيجية. وقد تظل ناقصة، لكن الطموح هو الذي يجعلها تنتظم في سياق بعينه، وتتخذ شكلاً محدداً.

في محاولة سابقة قدمتُ فيها أعمال الجابري[1] أشرت إلى أن أبحاثه دشنت مع أبحاث محمد أركون ما يمكن أن نطلق عليه «المشروع النقدي في الخطاب العربي المعاصر» وقد وضّحت في هذه المحاولة أن المنجزات النظرية التي ما فتىء هذان المؤلفان يقدمانها في باب قراءة التراث العربي الإسلامي، تفتح الطريق أمام محاولات أخرى تتجه نحو القصد نفسه: تفكيك آليات عمل العقل العربي للتمكن من التخلص من أوليات الذهنية العتيقة التي ما زالت تهيمن على الفكر العربي، وتوجه الممارسة الفكرية والسياسية القائمة.

في أعمال الباحثين معاً كثير من التجاوز للدراسات المنجزة في باب الموقف من التراث، قراءة التراث، إعادة بناء الحمولة التراثية للفكر العربي لمواجهة إشكالات الحاضر إن مجهوداتها لا تهتم بمسألة تمجيد الماضي، ولا تهتم في الوقت نفسه، شأن الدراسات الاستشراقية، بالنظر إلى التراث الإسلامي من منظور المركزية الأوروبية، بقدر ما يشكل الحاضر وهواجسه السياسية والفكرية الدافع الأساسي وراء مشاريعهما في البحث في الفكر العربي، وفي التراث الإسلامي، ومن منظور يتوخى تجاوز معوقات التأخر الثقافي العربي.

وقد ازداد في نظرنا مشروع نقد العقل العربي تعقيداً وغنىً بصدور جزئه الثالث **العقل السياسي العربي**. ففي هذا الجزء قدم الباحث عناصر تتجاوز المنطق الصارم الذي تحكّم في الجزأين الأول والثاني، وذلك بحكم المعطيات النظرية والعملية التي واجهته عند إعداده لهذا الجزء.

(١) انظر على سبيل المثال تقديمنا للجزء الأول من نقد العقل العربي، وهو بعنوان: «مشروع النقد في قراءة التراث» ضمن هذا الكتاب.

في الجزء الأول والثاني على سبيل التذكير فقط، توصل الباحث من خلال بحث مفصل وموثّق إلى أن العقل العربي من حيث نظامه الداخلي، ومن حيث أسلوب عمله، تشكل في ثلاثة أنظمة: نظام البيان، ونظام العرفان، ونظام البرهان. وقد اعتمد في هذا التقسيم الثلاثي، وهذه الخطاطة النظرية، على مفهوم مركزي في مشروع نقد العقل، وفي كتب المؤلف الثلاثة، هذا المفهوم هو الابستمي، أي «النظام المعرفي»، وقد استلهمه الباحث من الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو. وتتحدد دلالته باختصار كبير في أن كل مرحلة كبرى في التاريخ تنتظم في دائرة نظرية معينة يوجهها ويتحكم في بنيتها نظام معرفي معين. فالعقل العربي في نظر الجابري محكوم، في نهاية التحليل، ببنية نظرية فقهية؛ إنه حسب تعبيره: «عقل فقهي والتوتر بين القياس والعرفان والبرهان عبر تاريخ الثقافة الإسلامية عرف كثيراً من أشكال المدنة، مما أدى إلى خلل معرفي بارز في نظام هذا العقل، هذ الخلل تمثل في غياب التقدم»[1]. بنية واحدة ناظمة للعقل العربي إذن ومنذ الدعوة الإسلامية إلى اليوم، وقد تبلورت هذه البنية في أبنية جزئية هي: العرفان والبرهان والبيان.

ولكن ما يبرز جلياً في كتاب **العقل السياسي العربي** أن الباحث يتخلى عن هذه الخطاطة الثلاثية، بحكم أن العقل السياسي العربي له تجليات أخرى. وفي هذه المسألة بالذات يشعر القارىء بأنه قد تكون هناك اختلافات بين الجزأين الأول والثاني، والجزء الثالث. لكن إذا ما أدرك أن المشروع في كليته ينتظم في إطار خطة معينة، وفي إطار استراتيجية معينة، يستطيع أن يتجاوز هذا التمايز الموجود بين الكتاب الثالث من جهة، والكتابين الأول والثاني من جهة أخرى، ويتجه صوب محاولة إدراك المرامي القريبة والبعيدة للغايات النقدية الموجهة للمشروع برمته[2].

---

(١) **تكوين العقل العربي**، ص ٤٢.

(٢) انظر تفاصيل حول هذه المسألة في ملاحظاتنا حول الجزء الثاني في مقالة: «الكتاب الفلسفي في المغرب سنة ١٩٨٦»، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٤٣/١٩٨٧، ص ١١١.

وللتدليل على ذلك، نُقدم أولاً بصفة موجزة بنية الكتاب ومحتواه، ثم نفكر ثانياً في بعض الإشكالات التي تثيرها نتائجه وخلاصاته.

رغم صعوبة إنجاز هذا التقديم وذلك بحكم الهندسة المركبة للكتاب، فإنه يمكن إيجاز محتواه في الصورة الآتية: في الكتاب مدخل نظري منهجي عام، وقد تمنيت لو شكّل هذا المدخل فصلاً أخيراً في الكتاب، فهو يكشف في البداية كل أوراق الباحث من جيث الأوليات المفهومية التي استعملها وهو يفكر في العقل السياسي العربي. وواضح أنه (أي المدخل) كُتب بعد الإنتهاء من كتابة الكتاب، ويبدو لي أن مكانه السليم يقع في النهاية. فقد تعودنا في إطار التقاليد الأكاديمية الكلاسيكية أن تشكل المداخل المنهجية مقدمات، وفي اعتقادي أن الأمر لا يكون ناجحاً دائماً بالضرورة. ولو شكّل هذا المدخل فصلاً أو جزءاً من خاتمة مطولة، لكان أفضل.

يقدم الباحث في هذا المدخل الطويل أهم المفاهيم التي فكّر بواسطتها، ومن خلالها، في العقل السياسي العربي. وعلى سبيل المثال يتحدث الجابري عن مفهوم المجال السياسي، ومفهوم اللاشعور السياسي، ومفهوم المخيال الاجتماعي. وفي فصل لاحق يورد مفهوماً آخر، هو مفهوم الكتلة التاريخية، وهو مفهوم استعمله غرامشي، ويوظفه الكاتب في سياق تحليله لبعض مراحل التاريخ الاسلامي. إضافة إلى ما سبق يستعمل الباحث مفاهيم أخرى مستمدة من التراث. المفاهيم الأولى مرجعيتها غربية، وقد استعملت في الفلسفة والفكر السياسي، والعلوم السياسية المعاصرة، وبعضها تم إنتاجه في الدراسات الانثروبولوجية، لكن الباحث يوظفها بكثير من الاستقلالية، والفهم الرامي إلى مطابقة التاريخ العربي والإسلامي. كما وظف الباحث أيضاً مفهومي القرابة والدين، ودورهما في بنية المجتمعات غير الرأسمالية. أما المفاهيم التراثية المعتمدة في الكتاب فهي: القبيلة والغنيمة والعقيدة، ويعتبرها المؤلف من ثوابت العقل السياسي العربي. هذا إضافة إلى المناقشات الغنية إلى أثارها في هذا المدخل المنهجي، ويتعلق الأمر ببحثه في طبيعة التشكيلة الاجتماعية العربية الإسلامية، ودورها في لحم مفاصل التاريخ الإسلامي.

واضح إذن أن هذا المدخل يحدد مرجعية الباحث المزدوجة: فهناك جزء من المفاهيم يتعلق بالتاريخ الغربي وجزء آخر يتعلق بالفكر العربي، وبالتاريخ المحلي، مع وعي نقدي بما يسميه الباحث لزوم تَبْيِئَةِ المفاهيم المستعملة، من أجل جعلها مطابقة لمادة المعطيات الخاصة بالتاريخ المحلي.

تكشف هذه المقدمة المنهجية بانفتاحها على بعض مفاهيم الفكر المعاصر، أهمية مواجهة التراث بالأدوات المنهجية الجديدة، وقد كانت لها نتائج هامة في مستوى التحليل، وهو ما سنوضحه الآن.

يقسم الباحث كتابه إلى قسمين كبيرين: قسم يتناول فيه ما أطلق عليه محددات العقل السياسي العربي، وهذه المحددات هي: القبيلة، الغنيمة، العقيدة. وقد فكر الباحث في المعطيات المرتبطة بهذه المفاهيم، من خلال قضيتين مركزيتين هما: من الدعوة إلى الدولة، ومن الدولة إلى الفتنة. وحاول من خلال هاتين القضيتين تركيب تصوره الخاص لصيرورة الزمن السياسي، الاجتماعي، الاقتصادي والعقائدي في تاريخ الإسلام وإلى حدود الزمن العباسي، وذلك انطلاقاً من تسليمه بأن ما حصل بعد الحقبة العباسية لم يؤثر رغم معطياته العديدة في روح الخطاطة المفهومية والتاريخية التي تَبَنَّاها.

فحص الباحث معطيات القبيلة والغنيمة والعقيدة في القضية الأولى، من الدعوة إلى الدولة، كما عالج المعطيات نفسها في إطار القضية الثانية من الدولة إلى الفتنة، مراعياً في عمله مقتضيات التسلسل التاريخي، ومستبعداً الأمثلة المنافية لمقاصده العامة، فجاءت حصيلة هذا القسم قراءة جديدة في التاريخ السياسي العربي، أبوابها الكبرى هي: الدعوة، الدولة (دولة الخلافة، ثم دولة الملك، ثم الدولة السلطانية الإسلامية)، الردة والفتنة. وهي قراءة أعتقد أنها لامست بقوة أسئلةً وقضايا هامة، في موضوعات الغنيمة والقبيلة، ونجحت في إخفاء أسئلة كثيرة تتعلق بموضوع العقيدة؛ وفي هذه النقطة بالذات نحن نسجل واقعة نصية ولا نصدر حكماً.

أما القسم الثاني وقد تضمن أربعة فصول تتعلق بجوانب معينة من تجليات العقل، والممارسة السياسية العربية، جاءت عناوينها بالتتابع الآتي: الإيديولوجيا

الأموية الجبرية، ميثولوجيا الإمامة، الإيديولوجيات التنويـرية، الإيـديولـوجيا السلطانية. وقد أَحْسَسْتُ بعدم توازن الكتاب، وذلك لطغيان القسم الأول، بطابعه الحدثي الوقائعي على القسم الثاني المخصص للتجليات الفكرية.

بعد هذين القسمين، هناك خاتمة اعتبر أنها قوية جداً، وقد جاءت في صورة مقالة فلسفية في روح النص الذي أنجـزه المؤلف؛ إنها خاتمة مكثفة، وهي في نظري ترفع عن القارىء جزءاً كبيراً من التعب الذي يكون قد لحقه من جراء متـابعته لفصـول الكتاب الـطويلة، وخاصـة القسم الأول الحـدثي التـاريخي المستوعِب لكثير من النصـوص والوقـائع. ورغم اهتـمامي بموضـوع الكتاب، ومتابعتي لأغلب ما كتب صاحبه، فإنني شعرت بتعب كبير في مواجهة النصوص والأحداث الناظمـة لنسيج القـول فيه. ورغم المتـاعب المذكـورة، فإن جـدة التناول، وطبيعة الخلاصات التي ينتهي اليها الباحث، تُنسي القارىء صعوبات القراءة والمتابعة وتدفعه للتفكير في صيرورة ومآل التاريخي السياسي في الاسلام.

أما خلاصة النقد المباشر الذي يوجهه الجابري للعقل السياسي العربي فقد جاءت في الخاتمة، وقد لخصها بنفسه، وقـدمّها في صـورة العمل عـلى ثلاث واجهات، من أجل إنجاز معركة نقد ومحاصرة العقل السياسي العربي:

الواجهة الأولى هي واجهة محاولة تجاوز بقايا القبيلة في الواقع العربي، وذلك ببناء مؤسسات المجتمع المدني، حيث لا يمكن أن نتجاوز قيود الماضي المجتمعية والفكرية إلا بتجاوز كل بقايا المجتمع القبلي في الواقع العربي. ولن يتأتى لنا ذلك إلا بتدعيم كل ما يساهم في ايجاد وترسيخ مؤسسات المجتمع المدني في الوطن العربي.

الواجهة الثانية، وتتعلق بالغنيمة، ويدافع الباحث فيها عن ضرورة ولوج باب الحداثة الاقتصاديـة، من أجلِ اقتصـاد عربي عصري يـواكب متطلبـات المجتمع المدني، ويواجه الوضع الاقتصادي المتردي.

وأما الواجهة أو المعركة الثالثة فهي معركة العقيدة، وذلك عن طريق تحويل هـذه الأخيرة إلى مجرد رأي، يقبل مبـدأ الاختـلاف ويسمـح بتعـدد الـرؤى والاختيارات الفكرية داخل المجتمع.

وفي نظرنا فإن هذه المعارك الثلاث، رغم أنها جاءت في صيغ مكثفة ومختزلة في النص، وفي خاتمته بالذات، فإنها كشفت عن جوانب من اختيار الباحث.

ونستطيع أن نسجل في هذا السياق ملاحظة أولية تتعلق بالطابع الليبرالي لهذه المبادىء. إن هذه المبادىء الثلاثة أو المعارك الثلاث: من أجل مجتمع مدني، من أجل اقتصاد عصري، ومن أجل حرية الرأي والعقيدة، تشير إلى جانب هام في خلفية القراءة الناظمة لهذا الكتاب؛ إنها تحدد بعض ملامح الأفق الفكري الموجِّه للنقد.

بعد هذا التقديم، لا بد من الاستجابة لدعوة الكاتب المسجلة في خاتمة كتابه، والمتعلقة بالمساهمة في مناقشة أطروحات الكتاب، من أجل تعميم جدل سياسي نقدي، يساهم في تطور وتطوير النظر السياسي العربي.

وقبل إنجاز هذه المهمة، لا بد من الإشارة إلى أن عودتي إلى هذا الكتاب، تمت انطلاقاً من هواجس لها علاقة بالتوترات السائدة في بعض الساحات العربية.

فقد سبق لي أن قرأت وناقشت أغلب أعمال الجابري، وفي كل مرة كان يواجهني سؤال كبير يتعلق بموقفه من التراث. ورغم التصريحات والتلميحات التي تتضمنها أبحاثه، فإنني اعتقد بصعوبة لَمْلَمَةِ روح موقفه، بل مواقفه من التراث. وقد اعتقدت بعد انتهائي من قراءة الجزأين الأول والثاني من نقد العقل العربي، أن نقده للتجربة السياسية العربية الإسلامية تاريخاً، ونظراً، وآليات عمل، ستجعله يُفْصِح بصورة أقوى وأفضل عن موقفه العميق من التراث، ومن التراث السياسي العربي بالذات، إلا أن ظني خاب، فقد انصرف الباحث إلى بناء موقف مركب، وظلت هناك قضايا متعددة في حكم القضايا الغامضة والمعلَّقة.

بناء على ما سبق نستطيع أن نتبين في موقف الجابري من التراث ازدواجية ناظمة لتحليلاته وخلاصاته. ولتوضيح هذه المسألة نكتفي باستحضار مثال من كتاب **العقل السياسي العربي**.

يتأرجح الباحث في نظرنا بين اختيارين، فهو من جهة يعلن أن: «نقد العقل السياسي العربي يجب أن يبدأ من هنا، من نقد ميثولوجيا الإمامة، من رفض مبدأ الأمر الواقع الذي تكرسه الإيديولوجيا السلطانية»[1]، ويعتبر أن غاية كتابه تتمثل «في تعرية أصول الاستبداد»[2].

في مستوى ثان، يتحدث المؤلف عن أصول مؤسسة الحكم في الاسلام فيذكر النموذج المحمدي، نموذج الدعوة المحمدية، اسلام عهد النبوة، ويعتبر أن إعادة بناء الفكر السياسي في الإسلام يجب أن تنطلق من إعادة تأصيل الأصول الثلاثة التي تؤسس النموذج الذي يمكن استخلاصه من مرحلة الدعوة المحمدية، «وأمرهم شورى بينهم» «وشاورهم في الأمر»، «أنتم أدرى بشؤون دنياكم»، «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»[3].

وبعد هذا النص، يتحدث الباحث بلغة أخرى، فيقول: «ليس هناك نظام في الحكم شرّع له الاسلام، وإنما قام مع تطور الدعوة المحمدية نظام في الحكم اعتمد في البداية وعقب وفاة النبي نموذج (الأمير) القادر على القتال، وكان ذلك ما يحتاجه الوقت وتفرضه الظروف. وعندما تطورت الدولة العربية الاسلامية مع الفتوحات والغنائم وانتشار رقعة الإسلام بات نموذج (أمير الحرب) غير قادر على استيعاب التطورات الاجتماعية والحضارية التي حصلت فبرز فراغ دستوري (. . .) وبما أن المسألة لم تعالج معالجة سلمية فقهية فقد بقي القول الفصل للسيف، وهكذا انتزع معاوية (الأمر) بقوة السلاح وفرض نفسه (خليفة). وبما أنه كان يفتقد إلى الشرعية التي كانت إلى ذلك الحين تستند على (الشورى) ورضى الناس، فقد لجأ إلى ادعاء (رضى الله عنه) فقال إن قضاء الله وقدره هو الذي ساق إليه الحكم (. . .). إن افتقاد الشرعية البشرية الديمقراطية قد جعله يدعي (الشرعية الالهية) في مسألة تركها الشرع الإلهي للناس، وسيأتي العباسيون

---

(١) العقل السياسي العربي، ص ٣٨٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٩٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٩٨.

لينقلوا هذه (الشرعية الالهية) المزعومة من ميدان (القضاء والقدر) إلى ميدان (الإرادة الالهية)، فأصبح الخليفة العباسي يحكم لا بسبب (سابق علم الله) بل بمشيئته وإرادته (= الله) وبالتالي صارت إرادته (= الخليفة) من إرادة الله»[1].

يكتسي هذا النص أهمية خاصة، لذلك أوردته كاملاً رغم طوله. إنه يوضح مسألة أساسية غالباً ما ترد في صورة مرفوضة في كثير من كتابات الجابري السجالية في موضوع العلمانية[2]. فهو يوضح أن نظرية الحق الالهي للملوك التي نقول عنها في العادة إنها نظرية خاصة بالتاريخ السياسي الغربي، تجد بعض صورها وصيغها في المعطيات التي بلورتها الفترة المستشهد بها آنفاً.

وما أريد أن أضع اليد عليه هنا، هو أن الجابري يتردد في استعمال مبضع النقد. فهو يشخّص ويضع تشخيصه في إطار نقدي عام، لكنه ما يفتأ يعود إلى الدفاع عن القيم التي تدخل في دائرة القضايا التي قام بمحاولة تشخيص جوانب من أبعادها، وبصورة نقدية.

فنحن عندما نعلم أن معركتنا السياسية الراهنة هي معركة من أجل قيم الديمقراطية وذلك انطلاقاً من أن: «كل كتابة في السياسة هي كتابة متحيزة، ونحن متحيزون للديمقراطية» ـ والجملة للمؤلف[3] ـ فإن ما ينتج عن هذا التحيز المعلن والصريح في نظرنا: التخلي عن مرادفة مفهوم الشورى بمفهوم الديمقراطية[4].

وعندما نتحدث عن المعركة الديمقراطية، يلزمنا أن نتحدث عنها كمعركة سياسية لها مطالبها الفكرية والسياسية المتعددة في الوطن العربي، ومن بين

---

(١) المرجع نفسه، ص ٤٠٢.

(٢) راجع: حوار المشرق والمغرب، وهو حوار فكري بين حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، وخاصة في موضوع «العلمانية والاسلام»، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٠، ص ٣٤ ـ ٣٨.

(٣) العقل السياسي العربي، ص ٣٩٥.

(٤) راجع فصل «الشورى والديمقراطية، من المماثلة إلى التأصيل» في كتابنا مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٢، ص ٤٨.

مطالبها الفكرية تأصيل مبدأ «استقلال السياسي» مما يدل على أن معارك ماكيافيلي وهوبز ولوك، ومعارك فلسفة الأنوار، ثم المعطيات الراهنة التي تقدمها العلوم الانسانية المهتمة بموضوع المقدس في التاريخ والمجتمع، كلها معارك نحن مطالبون بخوضها بأساليبنا الخاصة المطابقة لمقتضيات تاريخنا، هذه المقتضيات التي لا نعتقد أنها تختلف بصورة مطلقة عن تواريخ محلية أخرى قريبة وبعيدة منا. ولا يمكن التخلي في هذه الحالة عن المطلب النقدي والمطلب التاريخي النقدي، فهما معاً يتيحان لنا إمكانية صياغة الحدود والمفاهيم المطابقة لتاريخنا، الموصولة به والمفصولة عنه في الآن نفسه(١).

ولا أريد أن يُفهم من كلامي في هذا السياق، أنني أدعو إلى أي نوع من نسخ التجارب وتقليدها، قدر ما أروم الإشارة إلى ضرورة فتح نقاش معمّق حول أهمية مفاهيم الماضي في فهم الحاضر، ومفاهيم الآخر في فهم الذات، وهي الإشكالية التي تحكم مواقفنا من التراث.

أعتقد أنه يجب أن نعلن بوضوح أن قيم الديمقراطية قيم عالمية، وذلك ليس انطلاقاً من الخطاب السياسي الغربي المواكب للمتغيرات الجارية اليوم في العالم، ولكن انطلاقاً من تحليل يعتمد تاريخ علاقتنا بالمشروع الديمقراطي. فنحن لا نعتقد أن أحاديثنا الراهنة عن الديمقراطية جديدة أو طارئة، فقد بلور الفكر السياسي العربي منذ عصر النهضة خطابات متعددة راكمت مواقف مختلفة مما يمكن أن نطلق عليه الحس الليبرالي في الفكر العربي. ونقصد هنا بالذات المعارك التي دشنها علي عبد الرازق ولطفي السيد، ثم المحاولات النظرية التي أشرفت عليها مراكز بحثية عربية من أجل إعادة بناء النظر السياسي والديني في الوطن العربي، وذلك بعد فشل الأنظمة الشمولية.

وتتيح هذه الخلفية النظرية المتمثلة في خطابات النهضة العربية في موضوع الديمقراطية رغم فقرها، وقلق مفاهيمها، ضرورة التخلي عن المماثلة التي سبق للخطاب العربي أن قام بها في لحظات تَهَجّيه لأبجدية الليبرالية في الخطاب العربي

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٧.

النهضوي. فوراء الديمقراطية فلسفة سياسية ما تفتأ تنحت مفاهيمها وتعيد النظر في أصولها وتقيم فواصل بين ثوابتها ومتغيراتها، وذلك في إطار دائرة المعتقد السياسي الليبرالي. كما أن وراء تقنية الشورى في الممارسة السياسية في بعض لحظات ممارسة السلطة في الاسلام حسابات أخرى تعتمد جملة من العقائد والقواعد والأخلاق؛ ووجود عناصر من التشابه في بعض الشكليات لا ينفي تناقض واختلاف الأصول والمبادىء والمنطلقات.

إن تجربة قرن كامل من الاحتكاك مع تاريخ الآخر رغم مرارة العنف السياسي والثقافي الحاصل خلال هذه العملية، والمرارة التي ما زالت تحصل إلى حدود يومنا، تُبْرِزُ أن المعطيات النظرية والتاريخية التي تراكمت خلال هذه المدة، لم تعد خارجاً مطلقاً يهدد وجودنا، بل إنها أصبحت جزءاً من هويتنا المفتوحة على تجارب التاريخ.

ومن أجل مزيد من توضيح هذه المسألة، نشير إلى أن الجابري قد تحدث في خاتمة الجزء الثاني من نقد العقل العربي عن أهمية الاستعانة بالتراث عند محاولة البحث في سبل تخطيه، والانفصال عنه. وقد وضّح بعبارة صريحة أن الفصل يقتضي الوصل، وأن الانقطاع يتطلب مراعاة أواصر الاستمرارية القائمة، وقد صاغ موقفه في الصورة الآتية: «فلا سبيل إلى التجديد والتحديث ـ ونحن هنا نتحدث عن العقل العربي ـ إلا من داخل التراث نفسه وبوسائله الخاصة وإمكانياته الذاتية أولاً»[1]. وقد أبرز المؤلف أهمية النزعات العقلانية والنقدية لكل من ابن خلدون والشاطبي وابن حزم وابن رشد، كما أبرز أهمية الانتظام في أفقها التراثي، من أجل توظيف روحها العقلانية النقدية في مواجهة متطلبات الحاضر. وقد وضّح محمد أركون في سياق رده على هذه الأطروحة ـ دون الإشارة إلى صاحبها رغم سهولة اكتشاف أن مواقف الجابري كانت حاضرة في ذهن مؤلف **نحو نقد العقل الاسلامي** ـ التنافي النظري القائم بين الابستمي الذي تنتظم في إطار المشاريع الفكرية المذكورة (الرشدية، والشاطبية، والخلدونية)

---

(١) بنية العقل العربي، ص ٥٨٦.

والابستمي الـذي ينـدرج في إطـاره مشروع الحـداثـة الفلسفيـة والسيـاسيـة والتاريخية»[1]. ونستطيع القول قياساً على ما سبق إن الابستمي الذي تبلورت في إطاره تقنية الممارسة السياسية الشورية (نسبة إلى الشورى) ليس هو نفسه النظام المعرفي المؤطر للديمقراطية ضمن دائرة المعتقد السياسي الليبرالي.

إنني أعتقد من خلال متابعتي لأعمال الجابري، أنه على بينة مما أروم بلوغه من صياغتي لهذا الاعـتراض. ولعله حاول في منـاسبات أخـرى معالجـة هذا الإشكال، إلا أن ثقل ملابسات الحمولة الـتراثية في الـواقع العـربي، ونتائـج المواجهات السياسية الحضارية التي ما فتئت تتمظهر في الواقع العربي، تدفعه إلى التحصن ببعض المواقف والاختيارات وبناء على حسابات سياسية خالصة[2]. إلا أن المسألة التي تطرح هنا وتدعو إلى كثير من التأمل والبحث هي: ما هي وظيفة الفكر؟ وما هي وظيفة الفكر النقدي بالذات؟ فهل نقبل أن تكون للفكر وظيفة المراهنة على مجابهة التاريخ التكراري، الوفاق الذي يحد من آلية المُجابهة والصراع (النقد) لمصلحة ايقـاع تاريخي يـرفض مبدأ القـطائع التـاريخية رغم حصولها بصور واشكال متعددة، وتحولها إلى جزء من تـاريخ يُـوَاجَهُ بـالرفض النفسي والسياسي؟.. إنني أعتقد أن السؤال عن وظيفة الفكر النقدي يعد واحداً من الأسئلة التي يمكن أن تثار بانتهاء ثلاثية «نقد العقل العربي»، هذه الثلاثية النقدية التي عكست جهداً بالغاً في تحليل آليات العقل العربي وفتحت الباب أمام إمكانية مغامرات أخرى في النقد...

---

(١) راجع محاضرة محمد أركون المعنونة: «الاسلام والحداثة»، مجلة مواقف، العـدد ٥٩ - ١٩٨٩/٦٠، ص ٢١.

(٢) راجع بحثنا «الفلسفة والهاجس السياسي في عوائق الكتابة الفلسفية المغاربية» ضمن هذا الكتاب.

## - ٨ -

# إلياس مرقص وتجديد الكتابة الفلسفية العربية

## - في نقد الوثوقية - (*)

- ١ -

ليس من السهل الإحاطة بكتابة إلياس مرقص في مختلف المجالات التي انخرط فيها مفكراً وناقداً، وساعياً لرسم خط فكري واضح ومتماسك. فقد كانت الموضوعات التي خاض فيها متعددة ومتشابكة، وكانت مستوياتها المعرفية تتدرج من البحث السياسي المباشر، إلى مجال الفلسفة السياسية، أي تتدرج من مجال السجال السياسي الظرفي المعتمد على معطيات عينية، إلى مجال التنظير السياسي المغرق في التجريد والدقة المنطقية، وما يتصل بهما من معطيات وتفاصيل ترتبط بأدق المعارف في مجالات الفلسفة والمجتمع والتاريخ.

وإذا أضفنا إلى ما سبق طابع انخراطه الفعلي في الصراعات السياسية الدائرة في الساحة العربية، أدركنا الجدلية المركبة التي وجّهت كتابته، وحدّدت ملامحها وأبعادها.

وقد لا نجانب الصواب إذا ما قلنا إن الكتابة الفلسفية العربية قد عرفت مع الياس مرقص وعبد الله العروي في نهاية الستينات، تحولاً كيفياً نقلها من التبعية

(*) ورقة قدمت في الندوة التي نظمها المجلس القومي للثقافة العربية بالتعاون مع اتحاد الكتاب العرب في اللاذقية أيام ١٤ - ١٦/١٩٩٢، وذلك بمناسبة مرور سنة على وفاة الكاتب الكبير إلياس مرقص.

الشارحة للتيارات الفلسفية الغربية، إلى مستوى المجادلة الخلاقة لتيارات الفكر الإنساني المعاصر، في ضوء شروط ومتطلبات اللحظة العربية التي انخرطا معاً في التفكير في سُبل النهوض بها، لتجاوز كل مظاهر التأخر التاريخي العربي.

فقد كان التعرف الذي أنجزه الفكر الفلسفي العربي على تاريخ الفلسفة قبل الستينات، ينحصر في التعريف ببعض التيارات الفلسفية بصورة مدرسية. ولم يثمر التوجه الوضعي، والتوجه الشخصاني، والوجودي، إلى غير ذلك من التيارات الفلسفية التي ترددت أصداؤها في مناخ الكتابة الفلسفية العربية المعاصرة، أقول لم تثمر أصداء هذه التيارات جهداً في الابتكار الفلسفي يؤشر على وعي بالذات، ووعي بالحاضر الكوني، رغم أهمية منجزات هذه المدارس في باب ترسيخ الدرس الفلسفي في الفكر العربي.

وقد شكّلت الجهود الفكرية التي دشنها إلياس مرقص بمؤلفاته النظرية القوية مثل نقد الفكر القومي: ساطع الحصري، الماركسية في عصرنا، الماركسية والشرق[1]، مساهمات نظرية تجاوزت التقليد الفلسفي المعتاد. ولم تكتف هذه الجهود كما وضّحنا، باستعراض بعض تيارات الفلسفة الغربية، أو مجادلة بعض نصوص الفكر العربي، قدر ما سعت إلى التفكير فيها في ضوء أسئلة الحاضر العربي، وَبِعُدَّةٍ فلسفية رفيعة.

ولا شك في أن الحس التاريخي الذي كان يوجه هموم إلياس مرقص النظرية، هو الذي دفعه إلى مباشرة حوار خلاق مع تاريخ الفلسفة، وخاصة في الموضوعات والقضايا المرتبطة بإشكالات الوضع العربي، والظرفية العربية.

ففي نصوصه نلاحظ عمق تكوينه الفلسفي، العمق الذي يسعفه لا باستعادة الأفكار الفلسفية بصورة تبسيطية ومبسطة، بل باستعادتها في إطار جدل يتوخى إعادة النظر في هذه المفاهيم، وتوظيفها في ضوء الخصوصية التاريخية العربية، دون تعال ذاتي، ودون إحساس بالدونية. فتاريخ الفلسفة في نظره كان

---

(١) للاطلاع على ببليوغرافيا بالأعمال الكاملة لإلياس مرقص راجع كتابه المذهب الجدلي والمذهب الوضعي، ط ١، ١٩٩١، ص ١٠٦ - ١١١.

**وسيظل تاريخاً كونياً**، وفي شواهد التراث الفلسفي العربي ما يؤكد هذه المسألة. وفي حاضرنا ساهمت نصوص إلياس مرقص، كما ساهمت نصوص العروي، وتساهم اليوم نصوص محمد أركون على سبيل المثال لا الحصر، في تعميم المعرفة الفلسفية بدون حسابات سياسية ظرفية، عن طريق إعطاء **الأولوية للعقلانية النقدية**، كاختيار فلسفي مناسب لمقتضيات تطور الفكر العربي.

ولا بد من التوضيح هنا بأن المنعطف الفلسفي الذي ساهم إلياس مرقص في تأسيسه في الفكر العربي المعاصر، ومنذ نهاية الستينات، لم يعن بالقضايا الميتافيزيقية التقليدية في تاريخ الفلسفة. لقد كان محوره الأساسي **هو التاريخ**. وداخل دائرة التاريخ، والنزعة التاريخية، اهتم الياس مرقص بقضايا الفكر السياسي القومي اعتماداً على مسلمات وفرضيات الفلسفة الماركسية مستعيناً بروحها ومنهجيتها، ومتجاوزاً لكثير من شواهدها النصية ذات الطابع المرحلي، أو الطابع الأوروبي، مكتفياً بالمبادىء العامة في صورتها المُوَجِّهة للفكر والعمل. فقد اعتقد منذ بداية تعامله مع الفلسفة الماركسية **بمحدودية المعتقد ورحابة الفلسفة، نصية العقيدة، ونقدية الفلسفات المفتوحة**.. وفي هذا الإطار أنتج أهم النصوص الفلسفية العربية في نقد الستالينية العربية[1]، وهي نصوص تتجاوز كثيراً من الكتابات التي كتبت في نقد الستالينية في تاريخ الفكر الغربي..

- ٢ -

نريد أن نؤكد هنا أن الاختيارات الفلسفية التي بلورتها كتابة إلياس مرقص حاولت فهم متطلبات المرحلة التي عاصر. فقد كان همه النظري السياسي الأكبر **هو البحث في سبل تجاوز التأخر التاريخي العربي**، وفي هذا الإطار شكّلت **إشكالية التقدم** جزءاً من مشروعه الفلسفي، وتمظهرت في أبحاثه المتعلقة **بنقد الفكر القومي التقليدي**، كما تجلت في نقده **للاختيارات السياسية الستالينية** التي كانت توجّه أغلب الأحزاب الشيوعية العربية في الخمسينات والستينات.

---

(١) راجع مخطوطة إلياس مرقص، «نقد المادية الجدلية والمادية التاريخية» (حوالي ١٥٠٠ صفحة)، وهو كتاب جاهز للطبع منذ حوالي ١٩٨٥ - ١٩٨٦.

يستقطب الحاضر العربي بمختلف تناقضاته وعي إلياس مرقص، ويحاول تسخير هذا الوعي للإمساك بأهم القضايا التي تعوق العرب عن امتلاك ما يحقق تقدمهم ويجعلهم يتجاوزون كل مظاهر التأخر والتخلف البارزة في كل الأقطار العربية. وفي هذا السياق يبلور جهداً نظرياً في صياغة أطروحات هامة في موضوع القومية العربية والوحدة العربية، كما يبلور أطروحات فلسفية في باب إعادة صياغة المسألة الاجتماعية، ومسألة الثورة وصراع الطبقات، والعدالة الاجتماعية، في الوطن العربي. بل إنه يذهب بعيداً في هذا المجال بالذات فيزيد القضايا الفكرية تشخيصاً ويفكر في أبعادها السياسية العينية حيث يفكر في معضلة **الحركة العربية الثورية**، الحزب الثوري والحركة الثورية الاشتراكية الوحدوية، وهي موضوعات كانت تمنح فكره في بعض الأحيان طابعاً برنامجياً ـ إذا صح هذا التعبير ـ مرتكزاً على مطالب وحاجات اللحظة التي عاصر. وفي هذا السياق يدخل تثمينه للناصرية، ودفاعه عنها باعتبارها ممارسة واعية بالطموحات العربية المتمثلة في الوحدة والاستقلال والتقدم. . هذا رغم أن بعض شطحاته الفكرية في مجال النظرية العربية الثورية، والحركة الثورية الوحدوية الاشتراكية، عكست جوانب طوباوية في فكره، وذلك بحكم العناد الشديد الذي يبديه الواقع في بعض مراحل التاريخ أمام الفكر. . .

إن حيويته الفكرية واقتناعه بجدوى العمل الفكري السياسي هو الذي منحه القدرة على إنتاج نصوص نظرية في مسائل ذات طبيعة سياسية خالصة، ثم إنتاج نصوص في الممارسة السياسية القادرة على الاستفادة من النظرية كمرشد فاعل في التاريخ. وهذه المسألة ليست سهلة، وليس بمستطاع أي كان أن يجد لها الصيغة المناسبة التي **لا تفقر الفكر ولا تُسَيِّبُ** المهارسة. وقد وُفق إلياس مرقص في نظرنا في ابتكار صيغة من صيغ هذا الجمع بين الإثنتين، النظرية والمهارسة، تتمثل ملامحها في الآثار والأفعال التي ترك، في النصوص والحركات السياسية التي تَدِينُ له بوضوح الرؤية ونجاعة السبل التي اختارت في كفاحها السياسي[1].

---

(١) نحن نشير هنا إلى العلاقات الكثيرة التي كانت تربط إلياس مرقص بحركات اليسار العربي.

لقد أدرك إلياس مرقص أن المطلب القومي المصحوب بوعي اجتماعي تاريخي مواكب لأهم المنجزات الفلسفية في تاريخ الفلسفة الجدلية التاريخية هو مطلب الحاضر العربي. كما أدرك أن واقع التأخر والتجزئة في الوطن العربي يدخل ضمن محصلات الزمن الامبريالي في الحاضر العربي. وفي هذا الإطار دافع بقوة عن ضرورة الوحدة القومية لتحرير كل الأجزاء التي ما تزال مستعمَرة، كما وضّح «أن الصراع بين حركة التحرر العربية وبين الصهيونية الامبريالية، الصراع بين الأمتين أو الشعبين العربي واليهودي على فلسطين، وطن العرب القومي، له من العمر نصف قرن أو قرن، وقد يستمر نصف قرن أو قرناً آخر. لا مكان لأمتين، لسيادتين في أرض العرب القومية. . العرب يمكن أن يتنازلوا عن مئة حق، ومئة سخافة، ما عدا هذا الحق غير السخيف، سيادة الأمة العربية على أرضها القومية»[1].

ولم يكن تعامل الياس مرقص مع الماركسية مماثلاً للتعامل التقليدي الذي بلورته أغلب التيارات الماركسية التي كانت موالية للاتحاد السوفياتي، بل إنه حاول باستمرار تجاوز الطابع القطعي والنصي في تعامله مع النصوص الماركسية، مبرزاً أن قوانين التاريخ الماركسية ليست مجرد معادلات جبرية، وقد كانت كتابته مليئة بصيغ من قبيل «لا يكفي أن نقول كما قال ستالين في سنة ١٩٢٥: المسألة القومية صارت مسألة الجماهير الشعبية، ومسألة الفلاحين، وأن نقول كما قال لينين في ١٩١٦ و ١٩٢١: الرأسمالية تحولت إلى امبريالية، والحركة القومية ستتحول ضد الامبريالية والرأسمالية (. . .) بل يجب أن نستنتج من ذلك ما يجب استنتاجه، وأن نضع الوحدة القومية العربية في مركز النضال ضد الاستعمار والامبريالية»[2].

إن هذه الصيغ تُبرز أمامنا أمرين اثنين، الأمر الأول هو تجنب إلياس مرقص للنصية في التعامل مع الماركسية رغم أهمية الشواهد، وتعبيرها المرحلي عن تشكل

(١) الأمة، المسألة القومية، الوحدة العربية والماركسية، لماكسيم رودنسون واميل توما والياس مرقص. بيروت، دار الحقيقة، ١٩٧١، ص ٩١.

(٢) نقد الفكر القومي: ساطع الحصري، بيروت، دار الطليعة، ١٩٦٦، ص ٢٩٦.

النظرية وتطورها. والأمر الثاني هو وعيه بالحدود العلمية المؤطرة لماركسية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. وفي هذا الإطار تندرج متابعته للقراءات الجديدة للماركسية ومن بينها ما كتبه عن ماركسية ألتوسير رغم مآخذه الكثيرة عليها(١).

لم تتشكل الماركسية في نصوصه كمعتقد، فقد كانت الهموم الوحدوية القومية وهموم الصراع الاجتماعي المحلي تدفعه لتكييف عُدَّتِه الفلسفية لفهم ومعرفة مقتضيات اللحظة العربية التي عاصر، وقد ساهمت هذه المسألة في إضفاء كثير من القوة على إنتاجه النظري.

ورغم طغيان الإشكالية الماركسية على مجمل إنتاجه الفكري، فإن حضور إشكالية التنوير في روحها الليبرالية يظل أمراً مؤكداً أيضاً. فقد أبرزت مقالاته التي كان يواظب على نشرها في الأعداد الأولى من مجلة الوحدة في منتصف الثمانينات الدور الذي يمكن أن تلعبه مكتسبات فلسفة الأنوار في تقليص هيمنة النصية الدينية على العقل العربي، ومن خلال هذه المقالات دافع إلياس مرقص عن أهمية الوعي بنسبية المعرفة والتاريخ في الحاضر العربي. وفي مقدمات كثير من مترجماته نلاحظ حماسه الشديد لدرس الأنوار في العقل وفي الضمير الانساني. كما أن دفاعه عن العلمانية، وحواره الهام في ندوة «القومية العربية والاسلام»(٢) مع طارق البشري يُبرزان المنحى التنويري الذي التزم به ودافع عنه كجزء من دفاعه عن درس الماركسية في تاريخ الفلسفة المعاصرة.

وقد أتاحت له الندوة المذكورة بلورة جهد فكري هام في مجال التدقيق في كثير من أبعاد المسألة العلمانية. ونظراً لأن الطرف الذي كان يحاوره وضع يده على إشكالات فكرية هامة في باب التفكير في العلمانية وحدودها في مجال الفكر

---

(١) أنجز إلياس مرقص كتاباً حول فكر ألتوسير وهو عبارة عن مخطوط بعنوان: الممارسة ونظرية المعرفة.

(٢) القومية العربية والاسلام (ندوة)، محمد أحمد خلف الله (وآخرون) بيروت، ١٩٨١، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٣١٩، ٣٤٣.

السياسي العربي، فقد أثمر حوارهما الايجابي كثيراً من الخلاصات التي لم يتمّ تجاوزها في مشاريع الحوار القومي الديني التي تتابعت الدعوة إليها في السنوات الأخيرة، وذلك بحكم تصاعد مَدّ الاسلام السياسي في كثير من الأقطار العربية.

ولا جدال في كون اهتمامه بالعياني - واقع الفاعلية الانسانية - وهو ما يشكل في نظره روح الماركسية[1]، ما يبرز عمق إدراكه لما لا يمكن تجاوزه في الفلسفة الماركسية حتى عندما ينهار نموذجها السياسي تاريخياً، وتنحل تجربتها في سياق الصراع السياسي العالمي الراهن.

وقد منحه الدرس المذكور - **العيانية كثابت من ثوابت الفلسفة الماركسية في مجال التحليل التاريخي** - القدرة على إبراز **دور الامبريالية في تمزيق الواقع العربي**، وفي مزيد من تجزئته وَشَلّ طاقاته وقدراته، لمصلحة استمرارها أخطبوطاً قادراً على إحباط كل المبادرات التاريخية الرامية إلى تجاوز التأخر العربي بإنجاز الوحدة القومية، طريق التحرير والتقدم[2]...

- ٣ -

قدمنا في الصفحات السابقة بصورة مختزلة مجملاً لأهم التوجهات الفكرية الفلسفية التي عبرت عن اهتمامات إلياس مرقص، ونريد فيما تبقى من هذا الفصل تقديم بعض الملاحظات الأولية حول طبيعة وخصائص الكتابة الفلسفية المرقصية. ولعل أول خاصّية يمكن تسجيلها في هذا المجال هي خاصية **التوتر** التي تطبع نصوصه، ونقصد بالتوتر هنا **ظاهرة تداخل الكتابات داخل الكتاب**

---

(١) يقول إلياس مرقص «العيانية هي روح الماركسية»، حول **الضرورة التاريخية لنشوء حزب البروليتاريا العربي**، بيروت، دار الحقيقة، ١٩٧٠، ص ٢٠٠. وفي مناسبة أخرى يوضح هذه المسألة فيقول «ليس الواقع مستنفداً في ما هو دائماً وبالضرورة حدود، تعيينات، وأشكال. مبدئياً، إن أشكال الواقع لا حصر لها على الاطلاق، والعياني، أو العيني، أن المشخص، هو المعين إلى النهاية، أي إلى ما لا نهاية» نقلاً عن افتتاحية **مجلة الواقع**، عدد ١٩٨١/٢، ص ٥.

(٢) راجع بحث إلياس مرقص «الوحدة العربية، الامبريالية، الثورة الاشتراكية» ضمن، **الأمة، المسألة القومية، الوحدة العربية والماركسية**، مرجع سابق، ص ص ٧٩ - ١٠٦.

الواحد، حيث يشكل الاستطراد، وضبط المفاهيم، والإمساك بجذور القضايا المفكر فيها، ونحت المفردات المناسبة للصور والقضايا والأحكام، وسائل ملازمة لعملية بناء النص الفلسفي في الآثار المرقصية[1]. . لكن الدلالة البعيدة لتوتر النص المرقصي تكمن في حرارة معاناته، فهو لا يقارب الإشكالات الفكرية التي تدخل في دائرة اهتمامه بالبحث من الخارج. بل إنه يسعى لبنائها بحميمية تنعكس على تعابيره ومفرداته، كما تبرز في بنائه للجمل والفقرات، للمفاهيم والأطروحات. . .

ففي كتابه نقد الفكر القومي: ساطع الحصري وهو من مؤلفاته التنظيرية الأولى، يمكن ملاحظة الطابع الصوفي في التناول والمقاربة، ويتجلى ذلك في إنشداد الكاتب إلى نصوص الحصري، إعادة بنائها، التفكير فيها، التفكير فيما لم تفكر فيه، نقدها، محاولة تجاوزها ببناء بديل يعمل على تجاوز ثغراتها، مع هاجس تاريخي بارز. . فالتاريخ كان في نظره، كما كان في نظر كل من استوعب درس الماركسية، هو مركز الفاعلية البشرية، موطنها وملاذها. .

ولن نجازف إذا ما قلنا إن هذا الكتاب يتضمن أطروحة إلياس مرقص الرئيسية في مجال تجديد الفكر القومي، هذا التجديد الذي حوَّل المنظومة القومية إلى مشروع تاريخي منفتح وقابل للتحقيق.

يقف إلياس مرقص في هذا الكتاب ضد ميتافيزيقا الهوية الثابتة، والجواهر الأصلية، معتبراً أن مسألة تشكل الأمة مسألة تاريخية، ولا يمكن مقاربة الوجود التاريخي للأمة بآليات فكرية سكونية لاتاريخية، بل يجب أن يشكل المبضع التاريخي السياسي والجدلي، الأداة المناسبة لمراجعة المنظومة الفكرية القومية وإعادة تأسيسها، في سبيل بلورة وعي وحدوي ديمقراطي. يقول إلياس مرقص: «فإما أن تكون أمة العرب أمة مدنية ديمقراطية حرة أو أن لا تكون، إما

---

(١) للاطلاع على عينة من هذا الكتاب راجع الكتاب الذي أصدره المجلس القومي للثقافة العربية العقلانية والتقدم، وهو يتضمن مجموعة من الدراسات الفلسفية التي سبق لإلياس مرقص أن نشرها في مجلة الوحدة، (منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، سلسلة دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢).

أن تكون أمة مواطنين في دولة حق أو أن تكون ممالك مملوكة في عصر الامبريالية والنفط»[1].

أما أهم نواقص الفكر القومي التقليدي في نظره، فتتمثل في التراجع الذي لحق هذا الفكر بعد فشل الوحدة السورية المصرية، ثم في عجزه عن تجاوز أسر النظرة العقائدية لمعطى القومية، وأخيراً لاتاريخية ولاجدلية الخطابات القومية. وبديل هذه النواقص يتمثل في الجهود التي بذلها هو في إعادة بناء المنظومة القومية وأثمرت مجموعة من الخلاصات الهامة تعبر عن بعضها الشواهد الآتية:

«فالقومية العربية لا يمكن أن تكون «أمبراطورية أوراق» أو «قبيلة عامة معممة» على امتداد جغرافي واحد، بل لا بد لها أن تكون شيئاً معاكساً لفكرة القبيلة».

«فكرة الأمة هي فكرة أرض وإنتاج، إنتاج حقيقي، فكرة عقل، فكرة علاقات مليئة بين الناس، صناعة بشرية متقدمة. ولا يمكن أن يستولي مفهوم الأمة العربية مثلاً على شعوب مصر وتونس والجزائر والمغرب الخ.. ما لم يكف عن كونه فكرة عربية شامية وعراقية، صحراوية (...) وما لم يأخذ التمايزات بعين الاعتبار، التمايزات التي بدونها يفقر مفهوم الأمة»[2].

وهناك خاصية ثانية تبرز في جهوده الفلسفية، وتتجلى في الطابع الحواري الذي شكل سمة من السمات البارزة في كتابته الفلسفية. ونحن هنا لا نقصد بالحوار السجال الذي طغى على كتابته ومواقفه السياسية طيلة حياته، بل نقصد الحوار باعتباره عملية بناء ملازمة لاستمرار الخلق في الدرس الفلسفي، وذلك بالمعنى الذي بلورته السوفسطائية وسقراط وأثمر المحاورات الأفلاطونية، الحوار الذي بلورته الديكارتية بنقدها للأرسطية، وساهم كانط في بناء نصوصه

(١) نقلاً عن الدراسة الهامة التي أنجزها أحمد قامشي بعنوان «مفهوم الوحدة والديمقراطية في كتابات إلياس مرقص»، وهي منشورة بجريدة انوال المغربية في عددي الثلاثاء ١٩ مارس والجمعة ٢٢ مارس ١٩٩١.

(٢) المرجع نفسه.

الفلسفية انطلاقاً منه، وذلك بمحاورته ونقده للنزعات العقلية والتجريبية في خطابه في نظرية المعرفة أثناء نقده للعقل النظري الخالص.. وقد قدم إلياس مرقص في هذا الباب نموذجاً ممتازاً للفكر المحاور، ففي أطروحاته في نقد الفكر القومي التي أشرنا إشارات عابرة إلى بعضها فيما سلف لاحظنا أنه يمارس عملية استماع طويلة النفس للمشروع القومي كما بلوره ساطع الحصري، مع متابعة نقدية موجَّهة بالهاجس التاريخي المؤمن بواحدية التاريخ البشري، والداعي إلى الاستفادة الايجابية من دروس العقلانية النقدية، كما بلورها تاريخ الفلسفة.

أما في مجال محاورته للنظرية الماركسية فقد تميزت بنفوره من النزعة الوثوقية، وكل نزعة تتجه نحو تحويل الماركسية إلى عقيدة جامدة. وفي هذا الإطار نلاحظ أن ماركسية مرقص لم تكتف بتجنب نصية الشواهد بل اتجهت أيضاً إلى محاولة بلورة جهد ماركسي مطابق لأسئلة الحاضر العربي، جهد في القراءة، عمل على تحيين بعض الأطروحات الماركسية، وتعميق بعضها الآخر[1]..

فقد رفض إلياس مرقص مبدأ نسخ النماذج. مبدأ وثنية النماذج. ففي الفكر تظل المعارك مفتوحة، والأسئلة مطروحة باستمرار، وهناك فرق كبير بين التوظيف السياسي لنظرية ما، وبين النظرية كنظام في الفكر، نسق من المفاهيم والأطروحات وسلاسل الاستدلال والتمثيل والبرهنة.. فلا يمكن لماركسية معينة أن تتحول إلى وصفة سحرية، نموذج جاهز، صالح لكل زمان ومكان.. إن فاعلية الماركسية تكمن في نظر إلياس مرقص في انفتاحها وتاريخيتها، في مرونتها النظرية. ونحن هنا نميز كما كان مرقص يميز بين النظرية باعتبارها جزءاً من صيرورة تاريخ الفلسفة المتواصل، وبين انعكاسات النظرية في تجارب التاريخ والسياسة، وهو الجانب المتعلق بتوظيف النظرية في الصراع التاريخي، أو بناء

---

(١) يقول إلياس مرقص: «على الماركسيين العرب بدلاً من أن يسحبوا هذا الوعي الروسي سحباً على وطنهم، أن يعوا هذا الوعي الروسي كما هو موضوعياً، واقعياً ومادياً»، حول الضرورة التاريخية لنشوء حزب البروليتاريا العربي، مرجع سبق ذكره، ص ١٦٤.

دولة ما انطلاقاً من قراءة ايديولوجية معينة لبعض مستويات تشكُّل هذه النظرية . . .

وما يبرز أيضاً رفض إلياس مرقص للوثوقية في مجال قراءته للماركسية، **نقده الشديد للستالينية** ونقده **للتأويل الاقتصادي للماركسية**[1]. ومن المعروف أن القراءة الاقتصادية للماركسية عملت على تشويه الرؤية الماركسية للتاريخ، عن طريق صياغة مبادىء عامة أبعدت عن التاريخ **جدلية الصراع**، وحولته إلى نوع من **الجبرية الآلية**، حيث يشكل الاقتصاد العامل الأساسي في الحركية الاجتماعية. وقد تم بناء هذا المبدأ دون أي اهتمام بأبعاده السببية، بناء على معطيات التاريخ، فشكل في نظر بعض الماركسيين القاعدة المغلقة للفهم الماركسي للتاريخ، رغم التحفظات والاحتراسات النظرية العديدة التي نجدها في نصوص ماركس في هذا الباب[2]. وقد حاول الباحث أن يبرز في سياق نقده لهذا المبدأ أن النظرية الماركسية في **التاريخ لا يمكن أن تصاغ في قالب نهائي يحصر مختلف أبعادها الحاصلة والممكنة**. فلا شك في أهمية العامل الاقتصادي وخاصة في بعض مراحل سير التاريخ، إلا أن العوامل التاريخية الأخرى المشكلة لبناء الصيرورة المجتمعية والتاريخية **تتبادل الأدوار فيما بينها**، في **سياق آليات الصراع اللامتناهية**، والتي ما فتئت تحصل في التاريخ[3].

وبناء على ما سبق انصب اهتمام إلياس مرقص على اللحظة الامبريالية محاولاً إنجاز قراءة ماركسية لهذه اللحظة في ضوء استفادته من بعض جهود لينين في هذا المجال، وذلك بحكم كونه عاصر بعض أطوار هذه الظاهرة. . وضمن هذا السياق وضّح **مفهوم الاستغلال على الصعيد العالمي**، من خلال تمييزه بين **ماركسية عصر الرأسمالية، وماركسية الزمن الامبريالي**[4]. .

---

(١) راجع افتتاحية مجلة الواقع، العدد ٢/١٩٨١.

(٢) راجع بحثنا، «صعوبات الاستعمال المنهجي للمفاهيم» ضمن هذا الكتاب.

(٣) راجع افتتاحية مجلة الواقع، العدد ٢/١٩٨١.

(٤) يقول إلياس مرقص: «إن تعميق التجزئة العربية هو القانون الموضوعي لعصر الامبريالية، أي القانون الموضوعي لعمل الامبريالية في الوطن العربي (. . .) إن التجزئة صائرة ومتنامية في عصر الامبريالية بأشكال شتى (. . .) اقتصادية أولاً وسياسية وسواها ثانياً».

لا يعني رفض إلياس مرقص للنصية والقطعية في قراءته للماركسية شيئاً سوى اتجاهه نحو جذور الأشياء والوقائع والمعطيات؛ إنه يعني أولاً وأخيراً، تشبثه بالروح النقدية، جذر كل فلسفة حية.. وقد شكّل هاجس الجذرية واحداً من أهم هواجسه في التفكير وفي التعامل مع القضايا النظرية.. وفي الإطار نفسه كان يتحدث عن مهام المرحلة الراهنة فيقول: «ضد الذين يقولون: دين، إسلام، مسيحية، ماركسية، عروبة، علمانية، تقدم، جماعة، مجتمع، الخ، نسأل: أي دين؟ أي إسلام؟... هذا الاستفهام هو قضيتنا وسنتابعها..»[1].

الجذر إذن هو السؤال، والجذر هو العيانية التي تستوعب روح الماركسية لا شواهدها المرتبطة بمعطيات تاريخية غير عربية. فعيب الماركسيين العرب في نظره، أنهم «لم يتكونوا كماركسيين عرب» بل إنهم مارسوا أنواعاً من التماهي الأعمى مع تاريخ مغاير، وقاموا بنسخة دون مراعاة التمايزات التاريخية الموضوعية...

***

تلك كانت محاولة في تقديم الخطوط العريضة لأفكار إلياس مرقص مصحوبة بتقديم ملاحظات أولية حول سمات خطابه الفلسفي. ولم تكن الغاية من وراء هذه الورقة الإحاطة التامة والشاملة بمختلف جهوده في مجال الفكر الفلسفي والفكر السياسي العربي المعاصر، قدر ما توخت إنجاز مدخل عام يؤطر جهوده الفكرية.. وعندما حاولنا التأكيد على الطابع النقدي والانتقادي لكتابته الفلسفية، وذلك من خلال رفضه للوثوقية والنصية في قراءته، بل قراءاته للماركسية، فقد كنا نروم إبراز الطابع المنفتح لآرائه الفلسفية. صحيح أنه التزم في أغلب مراحله الفكرية بأهم مبادىء الفلسفة الماركسية، كما التزم بالدفاع عن الوحدة العربية الاشتراكية. إلا أن هذا الالتزام تغذى في نظرنا بروح لا تستكين للأفكار الجاهزة قدر ما تغامر بمحاولات متواصلة في إعادة بناء النظر مؤمنة أولاً وقبل كل شيء بالقيمة العليا للفكر، للتاريخ، وللإنسان.

---

= نقلاً عن: الأمة، المسألة القومية، الوحدة العربية والماركسية، مرجع سبق ذكره، ص ٩٣.

(١) افتتاحية مجلة الواقع، العدد ٢/١٩٨١، ص ٩.

- ٩ -

# الفلسفة والهاجس السياسي

## في عوائق الكتابة الفلسفية المغاربية(*)

---

**[I]**

لا تندرج الكتابة الفلسفية المغاربية في سياق تاريخ الفلسفة بمعناه الكوني والشمولي؛ إنها تنمو على هامش تاريخ الفلسفة، وتساهم في صياغة مجراها الفكري في اتصال وانفصال عن هذا التاريخ.

ومن الأمور التي تلفت النظر في هذا المضمار أن الكتابة الفلسفية المغاربية، وقد نشأت متأخرة بالمقارنة مع تبلور بعض التيارات الفلسفية في المشرق العربي، لم تنتج مدارس وتيارات تابعة للمدارس الفكرية الغربية، من قبيل الوضعية، والوجودية، والماركسية، والفلسفة التحليلية، الخ... فلا وجود للمدارس والمذاهب الفلسفية الغربية في الإنتاج الفلسفي المغاربي بالمعنى الذي يبلور مدرسة أو تياراً يهتم بإعادة إنتاج فكر هذه المدرسة، بالعرض والشرح والتبسيط(1).

---

(*) سنهتم في هذه المحاولة بالكتابة الفلسفية في أقطار المغرب العربي، خارج إطار الإشكال مشرق ـ مغرب، الذي برز في ساحة الفكر العربي في السنوات الأخيرة. إن الإطار المُوجه لهذا البحث، يتعلق بمحاولة التفكير في عوائق الكتابة الفلسفية العربية، من خلال عيِّنة تنتمي إلى مجال الفكر الفلسفي المغاربي.

(1) نحن نستثني هنا شخصانية محمد عزيز الحبابي، ونشير إلى معاصرتها لمرحلة معينة من تاريخ الفكر الفلسفي العربي سادت فيها نزعة الإنتماء لبعض تيارات الفلسفة الغربية في الفكر العربي.

لا يحضر إذن تاريخ الفلسفة في الفكر الفلسفي المغاربي كمدارس وتيارات، قدر ما يحضر كمفاهيم وأطروحات موجّهة باهتمامات تاريخية سياسية ثقافية محلية، وهو أمر يضفي كثيراً من الجهد والمعاناة في هذه الكتابة. ومنذ كتاب العرب والفكر التاريخي للأستاذ عبد الله العروي، وقد صدر سنة ١٩٧٣، إلى كتاب الاسلام وأوروبا (١٩٧٨) للأستاذ هشام جعيط، إلى مشروعي نقد العقل العربي و نقد العقل الاسلامي للأستاذين الجابري وأركون، وقد صدرا معاً سنة ١٩٨٤، نجد أنفسنا أمام عينة من الكتابات ندرجها في خانة الكتابة الفلسفية، المتميزة بانخراطها في الجدل السياسي والتاريخي المرتبط بالظرفية العربية الراهنة، والمتميزة في الوقت نفسه بتمثلها لكثير من المفاهيم الفلسفية الحديثة والمعاصرة.

وعندما نُقِرُّ بالطابع الفلسفي لهذه النصوص التي ذكرنا، فإننا لا ننطلق من وجود حدود جاهزة ونهائية للقول الفلسفي؛ فنحن نعتقد أن كثيراً من النصوص الصادرة في بلدان المغرب العربي، والمتعلقة بموضوعات تنتمي إلى حقل العلوم الإنسانية والعلوم السياسية والنقد الأدبي[1]، تتضمن كثيراً من المفاهيم الفلسفية، وهو ما يعني اتساع مجال الكتابة الفلسفية. فلا أحد يستطيع اليوم بعد كل المراحل التي قطعها تاريخ الفلسفة، أن يقول بوجود نموذج واحد للقول الفلسفي، وكل جزم في هذا الباب يُخِلُّ بمبدأ لامحدودية الإبداع داخل لامحدودية الزمان.

وعندما نتساهل منهجياً ومدرسياً، ونعلن مواصفات محددة للإنتاج الفلسفي، فإن هذا الإعلان يظل مؤقتاً، كما يظل مرهوناً بصيرورة تاريخ الفلسفة، وهو تاريخ مفتوح على ذاته، وعلى دائرة زمانية أوسع منه، هي دائرة التاريخ العام[2].

---

(٢) راجع محاولتنا المتعلقة بمتابعة الكتب الفلسفية الصادرة في المغرب سنة ١٩٨٦ في مجلة الفكر العربي المعاصر. العدد ٤٣ (١٩٨٧)، ص ١١١.

(١) أنظر توضيحات حول هذه المسألة في مقدمة بحثنا «في بدايات الفلسفة العربية المعاصرة» ضمن هذا الكتاب.

يتمتع الجدل الفلسفي المتبلور في النصوص المذكورة (كتابات أركون وجعيط والعروي والجابري) بكثير من الحيوية. أما فضيلته الكبرى فتتمثل في سعيه للتفكير في زمانه داخل الزمان العام، ومحاولته الإستعانة بجملة من المفاهيم الأساسية في تاريخ الفلسفة، من أجل المساهمة في توسيع الدائرة الدلالية لهذه المفاهيم، وإغناء دائرة النظر الفلسفي في الفكر العربي المغاربي.

إن الخطاب الفلسفي المذكور لا يُعَدُّ صدى للفلسفة الجامعية. وبعض الذين ساهموا في تأسيسه وتطويره لا ينتمون إلى أقسام فلسفية بالجامعات المغاربية[1]، لكنهم جميعاً يتوفرون على عدة فلسفية رفيعة، تبرز في المرجعية التي تُؤطر نصوصهم، كما تبرز في قدرتهم على صياغة الإشكاليات النظرية التي تنتمي إلى دائرة التقاليد الفلسفية كما رسمها وما زال يرسمها تاريخ الفلسفة.

إن الوقوف على أعمال هؤلاء الأعلام لا يعني أبداً أنهم وحدهم يمثلون الفلسفة في المغرب العربي، فبجوارهم وفي مختلف الأقطار المغاربية، نشأت وما زالت تنشأ نصوص فلسفية مغاربية سيكون لها شأن هام في تاريخ الفكر الفلسفي العربي[2]. ونحن هنا نقف عند أعمال هؤلاء بالذات، لكونها تعبر عن إشكالات متقاربة، وتخوض في موضوعات تكاد تكون واحدة، وقد تكون معبرة في الوقت نفسه عن وعي جيل من المشتغلين بالفكر الفلسفي في بلدان المغرب العربي.

أما الموضوعات التي تشكل مجال التأمل الفلسفي في المغرب العربي فإنها لا تدخل في إطار الموضوعات الفلسفية التقليدية؛ إنها موضوعات وقضايا ترتبط بملابسات التاريخ الحي، تاريخ الصراع المجتمعي، والصراع السياسي والإيديولوجي في أقطار المغرب العربي، ضمن دائرة أوسع هي دائرة الوطن

(١) نقصد هنا كلاً من عبد الله العروي، وهشام جعيط، وهما معاً متخصصان أكاديمياً في مجال التاريخ.

(٢) لا يدخل هذا البحث في حسابه مسألة إنجاز مسح عام لكل الخطابات التي تندرج عادة في دائرة الكتابة الفلسفية المغاربية، وهو يكتفي بالوقوف على نماذج محددة للتفكير في موضوع أشمل، هو علاقة الفلسفي بالسياسي في الفكر العربي المعاصر.

العربي الكبير[1]. والملابسات التي نعني هنا هي ملابسات حضارية سياسية ثقافية حصلت بفعل متغيرات التاريخ الأوروبي في علاقته بالعالم الإسلامي، في نهاية القرن التاسع عشر، وَوَلَّدت وما زالت تُوَلِّد نتائج ومضاعفات تتسم بالهيمنة والتبعية، في مجال الفكر، وفي مجالات الوجود المجتمعي الأخرى، كما تتسم بمحاولات في تجاوز هذه الهيمنة، وتَمَلُّكِ ما يُسعف بوجود فكري مُبدعٍ وفاعلٍ في بنية التاريخ.

إن ما يستقطب الإهتمام في النصوص التي ذكرنا، هو موضوع الهوية والتاريخ، الهوية والتراث، الهوية والحداثة.

ونحن لا نشك في أن هذه الموضوعات تشكل تطويراً لإشكالات فكر عصر النهضة العربية، وتشكل في الوقت نفسه تجاوزاً لبيانات الحركات الوطنية التي كانت مطبوعة بالطابع النضالي المباشر في مختلف أقطار المغرب العربي.

إن الأحاديث الفلسفية عن الهوية تُعبِّر عن درجة من مستوى تطور الوعي العربي أمام وقائع تاريخية تتسم بالهيمنة الأجنبية وتوابعها. كما أن النصوص المتعلقة بالحداثة تتميز بتفكيرها في كيفية تجاوز التأخر التاريخي السائد.

ومعنى هذا أن الدائرة التي تتناسل فيها الكتابة الفلسفية المغاربية اليوم هي دائرة التاريخ والسياسة، وهي دائرة تنسج نصوصها في أفق بناء جدلية فكرية موصولة بمقتضيات الحاضر العربي، وموصولة بمتغيرات اللحظة التاريخية الراهنة في كونيتها.

وتتميز هذه الجدلية بمحاولتها تطوير وتجاوز الخطاب النهضوي[2] وذلك

---

(١) راجع مقدمة دراستنا: «درس العروي: حول المشروع الايديولوجي التاريخاني» في كتابنا: **التأويل والمفارقة: نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي**، بيروت/الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧، ص ١٢٥ - ١٢٦ - ١٢٧.

(٢) تتضح هذه المسألة في نقد العروي للايديولوجية العربية المعاصرة، كما تتضح في مقدمة الجزء الأول من مشروع «نقد العقل العربي» للجابري، وكذلك في مقدمة كتاب جعيط **الشخصية العربية الاسلامية والمصير العربي**. أما محمد أركون فإنه يثير في مختلف أبحاثه مسألة ضرورة تجديد الفكر العربي عن طريق صياغة المسكوت عنه، واللامفكر فيه داخل هذا الفكر.

باستيعاب دروس تاريخ الفلسفة، ودروس التاريخ. وسنحاول من خلال تحليلنا لبعض مفاهيمها، الوقوف على حدود مساهمتها في تطوير إشكالات الفكر العربي.

**[II]**

داخل التفكير في الهوية تبلورت مواقف من التراث، كما تبلور مشروع نقد العقل، ونقد التراث.

ولا بد من التوضيح هنا بأن مفهوم النقد في مصنفات أركون والجابري، يُحيل إلى مفهوم نعتقد أنه من ثوابت الممارسة الفلسفية، وهو مفهوم ما فتىء يتأسس في أكثر من سياق من سياقات تاريخ الفلسفة، هنا وهناك.. إنه يُحيل بالذات إلى فلسفة النهضة، وفلسفة الأنوار، كما يُحيل إلى الماركسية، وفلسفات الإختلاف المعاصرة.

ولا تعني الإحالة إلى الفلسفات التي ذكرنا، وجود تماثل كُلِّي بين المفهوم داخل بعض الفلسفات، والمفهوم في سياق «نقد العقل العربي»، و «نقد العقل الإسلامي».. ففي نصوص الجابري وأركون يمكن أن نتبين **الدلالة الفكرية المركبة لمفهوم النقد**، الدلالة التي تحيل من جهة إلى أكثر من مرجعية من المرجعيات المؤطرة للمفهوم، كما تحيل من جهة ثانية، إلى المعطيات النظرية الجديدة المتولدة عن هذا الاستعمال.

لقد وظف المفهوم في مجال الكتابة العربية المغاربية، في بناء أطروحات حول الموقف من التراث، أي داخل التفكير في الإشكال التاريخي الحضاري العربي، المتعلق بالحداثة وسُبُلِ بلوغها في الوطن العربي.

ومن المؤكد أن جهداً فكرياً هاماً قد بُذل في المصنفات التي أنجزها كل من الجابري وأركون في هذا الباب، وإن كان هذا الأخير امتاز باتساع غائية بحثه عند مقارنتها بغائية النقد في أعمال الجابري.

ولا خلاف في وجود كثير من التكامل بين أعمال هذين المفكرين، وهو أمر

أثبتناه في محاولة سابقة(*)، عندما عقدنا مقارنة بين **تكوين العقل العربي** و **نحو نقد العقل الاسلامي**[1]. لكننا نعتقد في الوقت نفسه، وخاصـة بعد صـدور الجزأين الثاني والثالث من أطروحة «نقد العقل العربي» بوجود اختلافات بارزة بين هذين المفكرين.

نحن نعتبر أن السبب الرئيسي الـذي يوجـه الاختلاف بينهـما، **يتجلى في الأهميـة التي يمنحها كـل منهـما للهـاجس السيـاسي**، أثنـاء البحث والتحليـل واستخلاص النتائج . . .

ونستطيع أن نقول اعتماداً على معاينة متواصلة لنصوص الجابري، إنه يعطي أهمية كبرى للهاجس السياسي في أبحاثه؛ فهو يسعى في مختلف محاولاته **لإغلاق خطابه**، كما يحاول الانخراط في كل القضايا التي تثار بصورة متلاحقة في المجال السياسي والثقافي في المغرب وفي الوطن العربي.

أما محمد أركون فإنه يُقَلِّل من أهمية الاعتبار السياسي الظرفي، ويُحَكِّم آليات التحليل الموضوعي، ويذهب بعيداً في مجال التمرس بالتأمل، دون رهان على ملابسات الظرفية التاريخية في آنيتها القصيرة والمتلاحقة.

تبدو هذه المسألة (مسألة الاختلاف) واضحة في أكثر من جانب، في كتابات كل منهما. وسنجتزىء من أعمالهما معطيات وعناصر، للتمثيل على ما نحن بصدد إثباته والبرهنة عليه.

في المستوى المنهجي نلاحظ في كتابات أركون حرصاً على التجديد المنهجي، وعلى كتابة مقالات ذات طابع منهجي صرف، أكثر مما نلاحظ وقوفه على نتائج

---

(*) انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب. بعنوان «مشروع النقد في قراءة التراث، حول التكامل في أعمال الجابري وأركون». ص ٨٠ - ٩٠.

(١) أنظر تقديمنا التحليلي لكتاب أركون **نحو نقد العقل الاسلامي** ضمن هـذا الكتاب، وكذلك مراجعتنا للجزء الأول من مشروع «نقد العقل العربي» للجابري في الملحق الثقافي لجريدة **الاتحاد الاشتراكي** العدد ٦٦، ٢٤ فبراير/شباط ١٩٨٥.

وخلاصات نهائية. نحن نستثني هنا أطروحته حول مسكويه، ونعتقد أن مجموع ما كتبه في مجال السياسة في الفكر الإسلامي في العصر الوسيط يتضمن كثيراً من النتائج الأولية والمفتوحة.

قد يقول بعض الباحثين إن مقالات محمد أركون تتضمن في الأغلب الأعم مشاريع في البحث والعمل، وإنها خطاطات أولية أكثر منها أبحاثاً منتهية، إلا أننا نرى عكس ذلك تماماً، وفي هذه النقطة بالذات. فمشاريع أبحاثه تؤشر على أفق للبحث غير مطروق، وهي تساهم في إنجاز عمليات مسح وعمليات مقاربة لجبهات غامضة في قارة الفكر الإسلامي. ثم إن جهوده المنهجية تساهم في تأسيس مقالة قوية في المنهج ـ وهو أمر يفيد في باب التأصيل المنهجي، والمراجعة الإبستمولوجية ـ وهذه كلها آفاق تفتحها دراساته المتمرسة بأساليب البحث العلمي. وقد تبينا فائدة هذه المسألة في المصنفات التي جمعها أخيراً[1] وأبرزت جهوده العميقة في باب قراءة التراث الإسلامي، ومحاولة تفكيك أصوله، بالنقد والتحليل.

أما محمد عابد الجابري، فإنه رغم تفتحه على كثير من الأدوات والمفاهيم المنهجية الغربية، يكتفي بما يسعفه ببلورة الرؤية، وإنجاز الخلاصات التي توجهها محاورته المتواصلة للقضايا السياسية والتاريخية، وهو يعي هذا الفرق بينه وبين أركون، فيقول: «بإمكان القارىء أن يلمس الفرق بين اختياري الاستراتيجي، واختيار الزميل أركون، إذا هو مثلاً عمد إلى استخراج المفهوم الاستراتيجي في تحليلاتي (..) فنحن جميعاً نشتغل في موضوع واحد، هو الثقافة العربية الإسلامية، ولكن لا من زاوية واحدة، بل لكل منا الزاوية التي ينظر منها»[2].

نأخذ مثالاً يوضح التقابل بصورة جلية بين الباحثين، ويوضح حدود النقد

---

(١) نشير هنا إلى كتابيه:

- *Pour une critique de la raison islamique,* Paris, ed. Maisonneuve et Larose, 1984; *Lecture du coran,* Paris, ed. Maisonneuve et Larose, 1982.

(٢) نقلا عن مجلة الوحدة، العدد ٢٦/٢٧، ١٩٨٦، ص ١٦٤.

في أعمالها، وهو الموقف الذي ضمنه الجابري خلاصة الجزء الثاني من مشروع «نقد العقل العربي». يتعلق الأمر بالمنزع التوفيقي المُعْلَن في الجزء الثاني حيث يقول الجابري: «لا سبيل إلى التجديد والتحديث، ونحن هنا نتحدث عن العقل العربي، إلا من داخل التراث نفسه، وبوسائله الخاصة، وإمكانياته الذاتية»[1]، فهذا الموقف نموذج واضح لتغليب آلية السياسي على الفلسفي في الإنتاج المغاربي.

أما محمد أركون فإنه يبرز استحالة الاستفادة من الرشدية كنموذج تراثي، وذلك لأن ابن رشد يُعدّ نموذجاً لمعقولية وسطوية، مشروطة بنظام الفكر الإسلامي في العصر الوسيط، وهو ينص بالحرف على أنه «لم يعد ممكناً (استخدامه) اليوم، من أجل حل المشاكل والتحديات التي تواجهنا؛ فعقلانيته لم تعد عقلانيتنا، هذا على الرغم من أنه كان يمثل العقلانية والحداثة في زمنه، وبالنسبة لعصره»[2].

إن كتابة محمد أركون لا تخفي انخراطها الكلي في معترك اللحظة العربية الراهنة، إلا أنها تُقلّل من التحزب الظرفي، لمصلحة تحزب استراتيجي يُقيم تمييزاً قاطعاً بين بنية النظر الإسلامي في العصر الوسيط وأسئلة الحداثة الجديدة، التي تفترض انقطاعاً بين نظام الفكر اللاهوتي، ونظام الفكر المعاصر. ثم إنه في أغلبية أبحاثه يقف على عتبة السؤال المتواصل، من أجل محاصرة متواصلة للتراث، وفي سبيل تقليص هيمنة نظامه الفكري المستمر في دائرة الثقافة العربية المعاصرة، وفي هذا السياق يقول: «سوف أكتفي بالتنصيص على بعض المبادىء الحادة والقاطعة بهدف إثارة الاعتراضات والتحفظات، وبالتالي التفكير والمناقشة النقدية، أكثر مما تهدف إلى تقديم نتائج وإجابات جاهزة»[3].

ومن حق الجابري أن يؤكد هذا الأمر، ويقول أنا لست بصدد بناء نسق فلسفي تأملي، مثالي وطوباوي، ولست بصدد بناء رؤية راديكالية متماسكة

---

(١) بنية العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦، ص ٥٦٨.

(٢) «الإسلام والحداثة»، مجلة مواقف، العدد ٥٩/ ٦٠، ١٩٨٩، ص ٢١.

(٣) - *Pour une critique de la raison islamique,* op.cit., p. 33.

ومتناسقة، حتى وإن كانت غريبة عن الواقع، وهو يقول حرفياً في جملة موحية في سياق قوله السابق «ما أسهل الهروب إلى الأمام»[1]. ونحن نعرف أن أفكاره تجد كثيراً من التجاوب مع بعض المعطيات السياسية السائدة في الوطن العربي. إلا أننا نرى أن **العلاقة بين الفلسفي والسياسي لا يمكن أن يطغى فيها الهاجس السياسي على مُمْكِنات التأمل الفلسفي**. فاليوتوبيات والأفكار الراديكالية منتوجات تنتمي إلى دائرة الفلسفات الخلاقة، الفلسفات التي لا تخضع للإكراهات السياسية الظرفية، قدر ما تحاول بلورة آفاق مفتوحة للنظر، وهو أمر يُساهم في صياغة المُمْكِنات التاريخية والنظرية لمعضلات السياسة والتاريخ والفكر. أما تغليب السياسي في غليانه الواقعي في مجال التفكير الفلسفي، وبناءُ النَّظَرِ انطلاقاً منه، فإنه يُوَلِّد الفلسفات التبريرية، وفلسفات الوفاق السكوني، كما يُوَلِّد العقائد، وللعقائد مهما اختلفت سقفها القطعي، المناهض لكل فكر منفتح.

وفي موضوع الهوية والحداثة نقف أيضاً على معطيات مماثلة للموقف السابق: عقيدة فلسفية، مقابل منزع ريبي متوتر. ففي كتابة العروي منذ **العرب والفكر التاريخي** إلى **أوراق**[2]، حماسة الدعوة الملتزمة برؤية فكرية محددة. ولا جدال في غنى وثراء تفكير العروي، «التفكير الذي يتسم بالإتزان والرقة والمتانة»[3]، على حد تعبير هشام جعيط. فقد كان من الأوائل الذين بلوروا تقاليد جديدة، في التأمل الفلسفي والعقائدي، في الكتابة العربية المعاصرة. أما هشام جعيط ومنذ إصداره لمؤلفه **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي** سنة ١٩٧٤، إلى مؤلفه الثاني التركيبي **أوروبا والاسلام** ١٩٧٨، فإنه يقدم جهداً فلسفياً متميزاً بنبرته المتوترة، ويُعبر عن درجة عالية من شقاء الوعي العربي.

ففي كثير من نصوص هشام جعيط، نعثر على توافق كلي بينه وبين العروي،

(١) **بنية العقل العربي**، مرجع مذكور، ص ٥٦٨.

(٢) **أوراق - سيرة إدريس الذهنية**، بيروت/الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٩.

(٣) **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٤، ص ٧.

بينه وبين الجابري، وبينه وبين أركون. إلا أنه رغم كل الإلتقاءات التي يمكن تبيُّنها بينه وبين زمرة المفكرين الآخرين، يظل نسيجاً متفرداً، وتظل نصوصه مشحونة بكثير من التوتر والتردد.

لنستمع إلى بعض أقواله في موضوع الهوية والحداثة: «وحين نطرح على العالم العربي المفاضلة الرهيبة بين بقاء الإسلام والولاء للماضي من جهة، والإقدام على طريق المستقبل والتجديد من جهة أخرى، فإننا نحصره في جدلية البؤس. إذْ ما قيمة مجتمع حركي يكون فاقداً لروحه؟ لكن أيضاً ما قيمة استمرارية شَخْصِيَّةٍ مُعينة في المصير التاريخي»[1]. ويقول في سياق آخر: «وما لم يتمكن المسلمون من ملاحظته ـ خلافاً لباقي شعوب العالم ـ هو أن أوروبا لم تتخل في الواقع عن روحانيتها، لكنها أزاحتها، وأن ماديتها الحقيقية تستمد جذورها من مغامرة في الفكر. لقد تركت أوروبا دينها وكل دين، ولكنها لم تنغمس في البطالة والجنون، بل أعادت بناء وتطوير العلم كصلاة جديدة بكثير من الزهد وإنكار الذات»[2].

إن التوتر، الريبية، السلب، هي الملامح البارزة في نصوص جعيط؛ إنها نصوص تترك مسافة بينها وبين متطلبات السياسي، وهي **تستوعب الأفق السياسي في إطار أفق الفكر المنفتح**، لا الفكر المتجه صوب بناء العقائد.

أما تاريخانية العروي، فرغم إقرار صاحبها بنفوره من الفلسفة، فإنه في نظرنا ينسج خطابه في دائرة الفلسفات السياسية الحديثة والمعاصرة، الليبرالية والماركسية. ثم إن تصوره لوظيفة الفلسفة يقف عند التصورات التي بلورتها الماركسية التاريخانية ولا يتعداها، ومن هنا دفاعه المستميت عن دعوته المتمثلة في ضرورة تمثل مكتسبات المعاصرة الغربية في الفكر والعمل، من أجل أن نتمكن من المساهمة في إغناء الحضارة الإنسانية.

إننا نفسر الإختلاف بين العروي وجعيط في روح النصوص التي ينتجها كل

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٠٢.

(٢) *L'Europe et L'Islam,* Paris, Seuil, 1978, p. 161.

منهما. إن جعيط في نظرنا يقلل من أهمية المحدد السياسي في تأملاته، فهو يمتلك القدرة وربما أكثر من الآخرين على الشطح الفلسفي السالب.

أما عبد الله العروي فإن أهميته تأتي من البُعد الراديكالي الذي يروم بلوغه **بدفاعه عن ضرورة التعلم من درس الحداثة الغربية**. إنه لا يهادن، وهو يدعو في نصوصه إلى التخلص من أوزار الماضي العقائدية والفكرية، لمصلحة حضارة يعتقد بكونيتها المستقبلية بناء على حسابات ومؤشرات واقعية[1].

**[III]**

يتضح من سياق الاستدلال السابق، أننا نتجه نحو إبراز دور العامل السياسي في تقليص نفوذ الفكر الفلسفي داخل مجال الفكر العربي، ذلك أن اعتماد الموجهات السياسية في النظر الفلسفي، يساهم في تضييق مجال التأمل، ويدفع إلى البحث عن الصيغ النظرية التوفيقية والتبريرية، والصيغ النظرية الجاهزة لإيجاد حلول آنية للأسئلة التي تطفو فوق سطح الواقع.

إن هذه الطريقة في النظر تتخلى عن مهمة الفلسفة، وهي المهمة التي لا نتصور أبداً إمكانية اكتفائها بالنظر المبرر، قدر ما ننظر إليها **كمحاولة عقلية مفتوحة في الخلق النظري المندرج في صلب التاريخ**. فالفلسفة في نظرنا عبارة عن جهد فكري منفتح على مختلف الفاعليات العقلية للإنسان في التاريخ، لا تحده ضوابط الممارسة السياسية، ولا تكبحه الرهانات السياسية الظرفية عن حفر مجاريه النظرية.

ونحن نعتقد أنه كلما قلص المفكر هواجسه السياسية كلما تمكن من إنتاج تأملات فلسفية قلقة، راديكالية، وربما طوباوية. وكلما غلّب العامل السياسي في

---

(١) يقول العروي: «قد يتقدم المجتمع العربي بصورة ما، قد يحرز بعض الإنتصارات حتى ولو استرسل في طريقه الحالي، إلا أنه سيقتحم الحاضر والمستقبل ظهرياً مدفوعاً مرغماً، وأعينه محدقة في (الأصل) المتباعد تحت قيادة القوى المسيطرة حالياً، فيعيش حياة ازدواج وانفصام دائمة، في ظل نكسات متوقعة». من مقدمة الطبعة الثالثة لكتاب **العرب والفكر التاريخي**، مرجع مذكور، ص ٢١.

الفهم والتأمل والتنظير، كلما قلّص من دائرة فلسفية نصوصه، لمصلحة صياغة كتابة ذات أطروحات في الإصلاح العقائدي، وإن هذا العامل يقف وراء الإختلافات الموجودة بين المفكرين الذين أشرنا إلى أعمالهم.

صحيح أن تغليب الهاجس السياسي في الفكر والتفكير الفلسفي، يُعد واحداً من نتائج الفكر الماركسي في الفكر المعاصر، إلا أن نتائج العقيدة الماركسية في الممارسة السياسية، وفي مجال الفكر الفلسفي، في الدول التي سارت على النهج الاشتراكي، يدفعنا إلى إعادة التفكير في طبيعة **علاقة السياسي بالفلسفي، وعلاقة الإيديولوجي بالفلسفي، وذلك لتعميق النظر في هذه القضايا لمصلحة تطوير تاريخ الفلسفة.**

وقد لا نختلف في مسألة وجود صلات من الإرتباط بين الفلسفي والسياسي، إلا أن الأمر الذي ننظر إليه ببعض الإحتياط، هو إخضاع الفلسفة لما أسماه فرانسوا شاتليه «الصواب السياسي»[1]، ذلك أن هذا الإخضاع يؤدي إلى نوع من الخطاب الفلسفي التبريري، وهو أمر **يقلص من مساحة المغامرة النظرية** فتنشأ بلاغة نفعية، ويُعلن الوفاق الفكري.

لا نريد أن يفهم مما نحن بصدد إثباته، أننا نريد عزل الفلسفة عن السياسة. فالإلتباس الحاصل في الدرس السقراطي بين الفلسفة والسياسة، والالتباس الذي حصل في الفكر الماركسي بين الفلسفة والسياسة، كلها معطيات تجعلنا نعرف صعوبة العزل إن لم نقل استحالته. لكننا نرى في مراجعة نوعية العلاقة القائمة بينهما، ومراجعة درجة التداخل والتمايز بينهما، مسائل تتيح لنا تطوير مساحة الفلسفي في مجال النظر العربي المعاصر، وتُقربنا من التأصيل والابتكار، وتُبعد عنا الاستكانة إلى حلول الماضي، أو حلول النماذج الجاهزة، أو حلول التوفيقية السهلة، أو التوفيقية المناورة (ونحن هنا نستعمل كلمة مناورة بمعناها الإيجابي)، وهي أمور تعني التوقف عن التفكير، وفي أبسط الأحوال تؤدي

---

(٢) الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ضمن مصنف «تساؤلات الفكر المعاصر» لمجموعة من المفكرين، ترجمة محمد سبيلا، الرباط، دار الأمان، ١٩٨٧، ص ١١.

إلى شحوب الفكر الفلسفي.

ولا شك في أن محدودية ما أنتجه الفكر الفلسفي العربي في موضوع الهوية، وفي موضوع الحداثة، وكذلك نزوعه في كل حين إلى المُرَاوحة عند التفكير في مفهومي الاستمرارية والانقطاع في التاريخ (نموذج الكتابة الفلسفية المغاربية)، يُعبر بجلاء كبير عن قوة حضور الهاجس السياسي[1] في مستوى النظر، إضافة إلى قيود التاريخ العقائدية المُبطنة والظاهرة.

وبناء على ما سبق نحن نعتقد أن إعطاء الإعتبار للقيم الريبية، وقيم النفي والسلب، وقيم التأصيل، يُقربنا من دائرة الكتابة الفلسفية، وبالضبط من دائرة الفلسفة السياسية، أو الفلسفة الحضارية المطابقة لصراعات تاريخنا المعاصر، كما تبعد عنا تحويل الفلسفة إلى مجرد أداة للتبرير، أداة لصناعة الايديولوجيات المساهمة في ترتيب أوراق الصراع التاريخي. فهل نستطيع القول إن غياب الوعي الفلسفي الجذري من محيط الثقافة المغاربية والعربية لا تسببه فقط هيمنة السقف اللاهوتي وحده قدر ما تُسببه أيضاً قوة ضغط الهاجس السياسي على عملية الفكر والتفكير؟ . . .

---

(١) في هذه المحاولة رادفنا مصطلح «الهاجس السياسي» بالعامل السياسي، بالسياسات الظرفية، بالموجه السياسي. وذلك لنميزه عن الفكر السياسي والفلسفة السياسية.

# المحتويات

مطبعة دار الكتب ساحة رياض الصلح بناية اللعازارية للفون: ٦٤٥٠٣٩ (٠١)

٢٠٠٠/٩٤/١١٨١



# قراءات في
# الفلسفة العربية المعاصرة

□ إن نقد التراث، والدفاع عن قيم المعاصرة واضفاء النسبية على مبتكرات تاريخ الفلسفة، واعطاء الاعتبار الأول في التاريخ للإنسان والعقل، كُلها قيم نُقرّ بحاجة عصرنا إليها، لكننا لا نعتقد في الوقت نفسه بوجودها التام والمكتمل في تاريخ الفلسفة، وفي تاريخ الصراع المجتمعي المتواصل، كما لا نعتقد بوجود اتفاق تام حولها. لهذا ندعو إلى بلورة حوارات مفتوحة في موضوعاتها، حتى نتمكن من بلوغ عتبة التأصيل الفلسفي، وفي هذا السياق بالذات تندرج محاولاتنا في هذا الكتاب.

□ فأبحاث هذا الكتاب تُعنى، أساساً، بتقديم ومناقشة أعمال أبرز المفكرين العرب المعاصرين: **عبد الله العروي، الياس مرقص، محمد أركون، حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حسين مروة، هشام جعيط**، وغيرهم... وهي تتوخى من خلال مقاربة أعمال هؤلاء المفكرين إعادة صياغة أبرز إشكاليات الفلسفة العربية المعاصرة بصورة نقدية، من أجل مزيد من توسيع دائرة الاهتمام الفلسفي في الفكر العربي المعاصر؛ لعلّ وعسى تثمر حواراً يُساهم في تطوير تلك الاشكاليات، أو تُثمر وضوحاً في الأهداف يُمكّننا من تجاوزها.

دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت